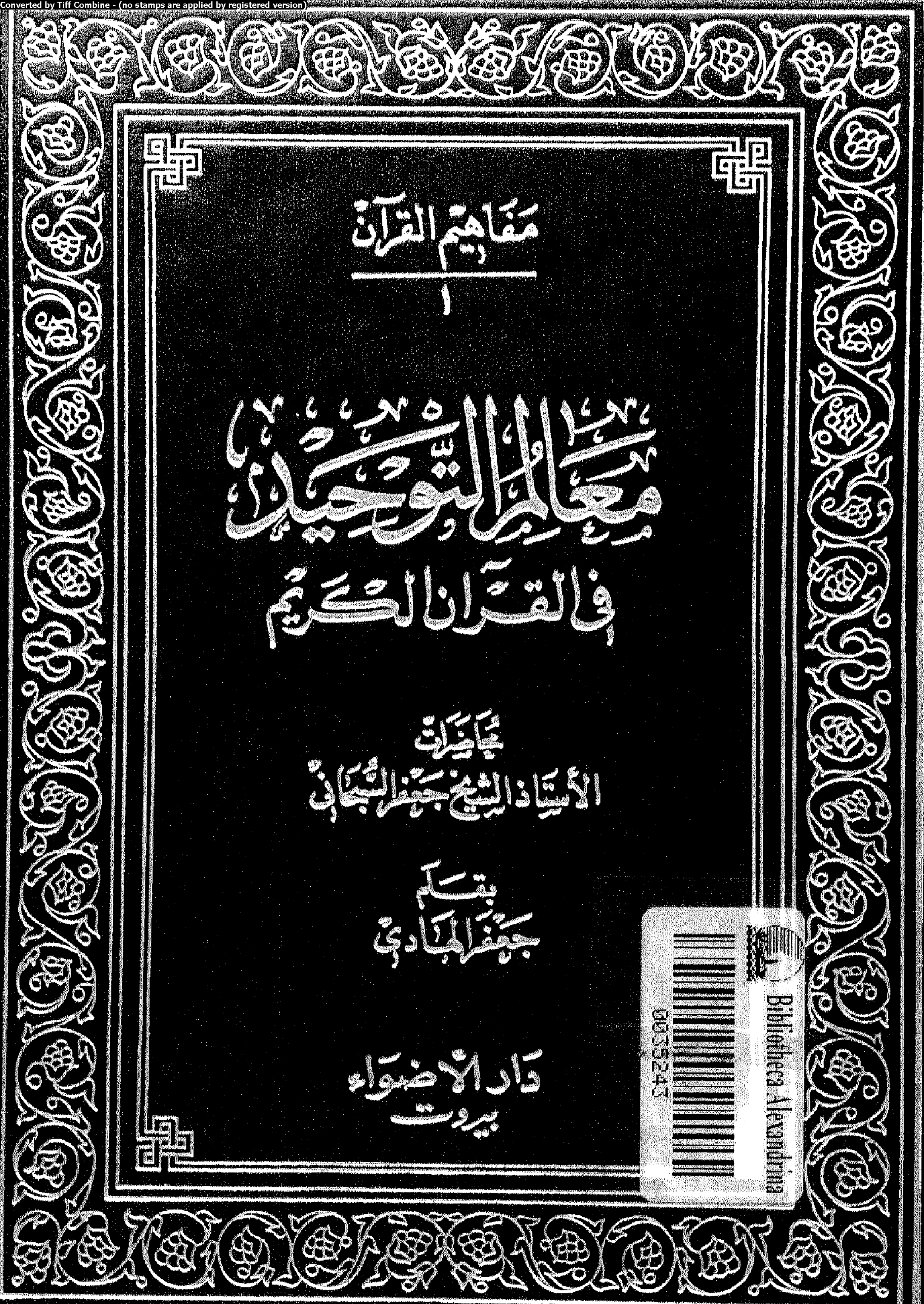
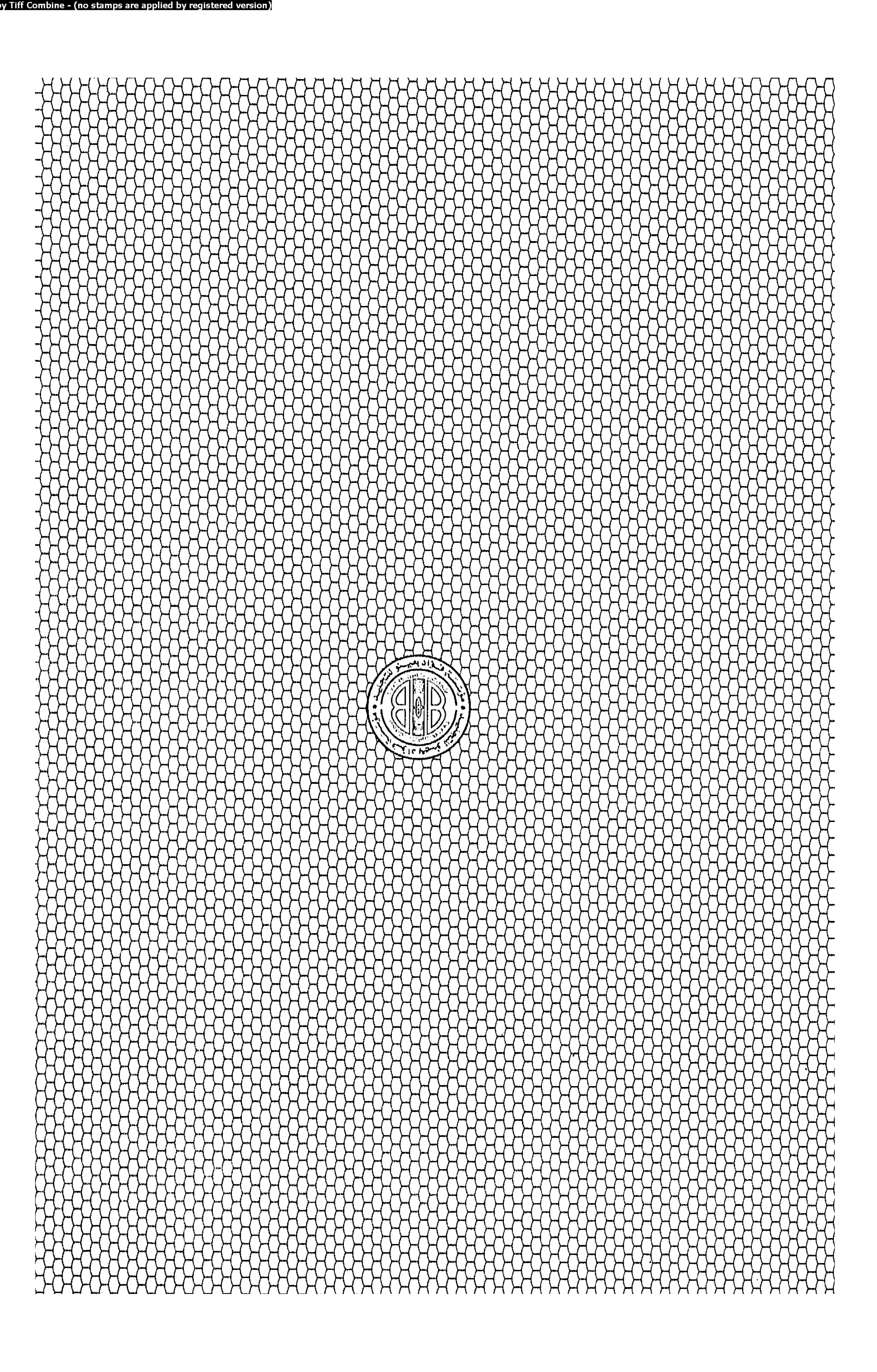
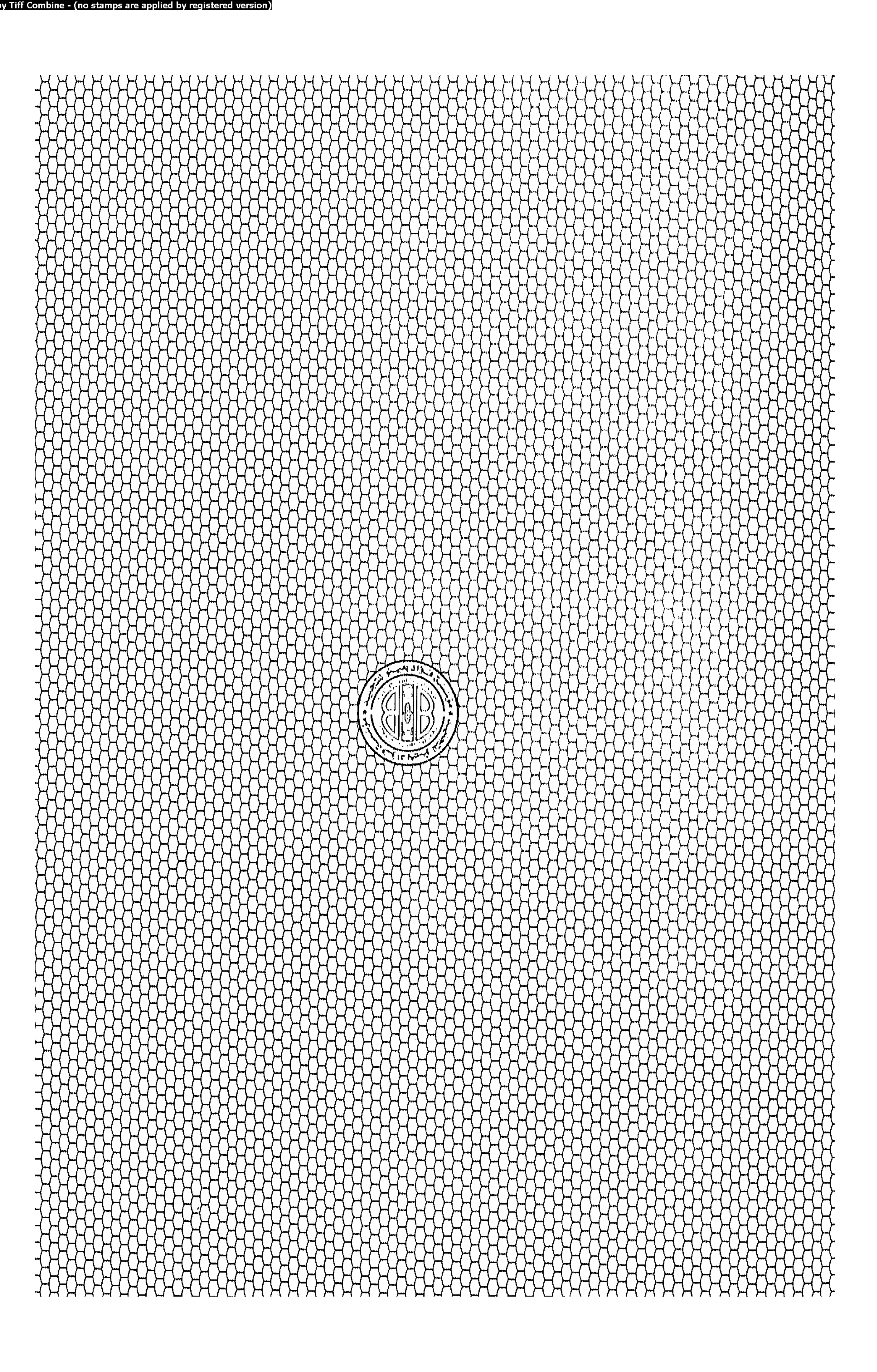

مفاهيم القرآن
١
معالم التوحيد
في القرآن الكريم
محاضرات
الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني
بقلم
جعفر الهادي
دار الأضواء
بيروت
















معالم التوحيد
في القرآن الكريم



مفاهيم القرآن

١

معالم التوحيد

في القرآن الكريم

محاضرات

العلامة الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني

بقلم

جعفر الهادي

الطبعة الثانية
سنة ١٤٠٤ هجرية.
و١٩٨٤ ميلادية.

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ   تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدُ

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

إنه لَمَّا يشرِّف دارنا المتواضعة أن تطلع على العالَم الإسلامي ـ وعلى الناس عامةً ـ بهذا السِّفر النفيس الذي هو خلاصةُ الفكر الحديث وزبدةُ الكلام حول وحدانيَّة الله سبحانه وتعالى، التي امْخضت ممَّا خاض فيه العقلُ الإسلاميُّ منذ أربعة عشر قرناً، قيل أثناءها كلامٌ كثير كان دُرر وغُرر الكلام في هذا الموضوع. ومُذ خرج هذا الكتاب أناف على مَن سبق ولم يترك مجالاً لمَنْ يأتي، فكان جوهرة العِقد ويتيمة الدُّرر، إذ بنى المؤلِّف فيه موضوعه على القرآن الكريم، والسنَّة النبويَّة الشريفة، والعقل السليم، والعلم الحديث، وجال في ميدانه فكان له قصب السبق في هذا العصر المعتمد على العلم والبرهان، وخرج من عهدة أدلته وبراهينه المتينة بما يدل على علمٍ زاخرٍ واطِّلاعٍ واسعٍ وفكرٍ ثاقب، وباع طويلة في مجال البحث والاستنتاج توجب له شكْر الجهد الجهيد الذي أطلع هذه المفخرة العظيمة من مفاخر النتاج العقليِّ الفخم.

نسأل الله تبارك وتعالى أن ينفع به الناس، وأن يأجرنا على تيسير نشر أمثال هذا الكتاب الذي جمع فأوعى.. وهو ولي التوفيق.

الناشر

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـد لله رب العالمين ، والصـلاة والسلام على نبينا محمد وآلـه الطاهرين ، والتابعين له باحسان .

بكل اعتزاز أقدم الى المكتبة العربية والاسلامية هذه الدراسة الموضوعية الشيقـة التي تعالج مسألة « التوحيد » هذا الاصل الهام مـن اصول الدين ، على ضوء القرآن الكريم ، وهي ما القاها سماحة الاستاذ العلامة الشيخ جعفر السبحاني ضمن سلسلة مـن المحاضرات على طلاب الجامعـة الاسلامية في مدينة قم .

وتأتي أهمية هذه الدراسة من أنها تقوم على نوع يكاد يكون مبتكراً فـي تفسير القرآن هو التفسير الموضوعي الذي سيقف القارىء الكريم على حقيقته بمطالعة هذا الكتاب .

كما تأتي اهميتها من كونها ضمن سلسلة تشمل كل أصول الدين ستصدر في اجزاء متتالية ان شاء الله، والتي تعتبر فتحا في مجال الدراسات العقيدية الاسلام من جهة ، وفي مجال تفسير القرآن من جهة اخرى .

هذا وقد توخينا السهولة في التعبير في بعض مقاطع هذا الكتاب تعميمـاً للحقيقة والفائدة في عصر يعشق السهولة ويتطلبها .

ونحن اذ نقدم هذا الكتاب الى الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم في مطلع القرن الخامس عشر من هجرته المباركة .

نسأل والله ان يوفق الجميع لما فيه رضاه فهو وحده الموفق والمعين.

جعفر الهادى

١٠ رجب ١٤٠٠ هـ



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

تؤلف قضايا « التوحيد والشرك » بمختلف اشكالهما ، وانواعهما : حجر الاساس في الدين الاسلامي بل حجر الاساس في كل الملل السماوية والشرائع الالهية على الاطلاق .

فبالقاء نظرة سريعة على الايات القرآنية يتضح أن القرآن الكريم بذل تجاه مسألة : « التوحيد الالوهي والربوبي »(١) من العناية مالم يبذل مثلها تجاه أية مسألة أخرى من المسائل الاعتقادية والمعارف العقلية .

بل حتى قضية « المعاد » والبعث في يوم القيامة التي تعد من القضايا المهمة جداً في نظر القرآن بحيث لا يمكن لاي دين أن يتجلى في صورة «عقيدة سماوية» ومنهج الهي دون الاعتقاد بها، كما لا يمكن لذلك المنهج أن ينفذ الى الاعماق والافئدة بدونها .

(١) وسوف يوافيك الفرق بين هذين النوعين من التوحيد.

أقول : حتى هذه القضية المهمة جداً ، نجدها تقع في الدرجة الثانية من الاهتمام القرآني ، عندما نصنف الآيات القرآنية من هذه الناحية .

ويجدر بالذكر أن عناية القرآن تتركز ـ أساساً ـ على ابلاغ وبيان «أصول الدين» وبذر بذورها في الأفئدة، والعقول، أكثر من العناية ببيان المسائل الفرعية العملية(١).

ويشهد على ذلك أن الايات التي وردت في القرآن حول موضوع «المعاد» ـ مثلا ـ تتجاوز «الالف» آية ، في حين يقارب مجموع الايات الواردة حول الاحكام والمبينة لفروع الدين : زهاء « ٢٨٨ » آية او يتجاوزها بقليل(٢) .

---

(١) نعم هذا الكلام ليس بمعنى ان الاساس المطلوب هو العقيدة دون العمل كما عليه المرجئه من بعض طوائف المسلمين ، اذ لا شك فى ان الايمان والعمل الصالح بمجموعهما موضع الاهمية فى القرآن الكريم حيث انه سبحانه كلما ذكر(الايمان) اردفه بالعمل الصالح فى اكثر من ٦٣ موضعاً .

ولا شك ان لكل من الايمان و العمل الصالح تأثيراً متقابلا فى الاخر فالايمان يدعو الى العمل ، والعمل الصالح الصادر عن الايمان يفتح الايمان ويرسخه كما هو الحال فى ناحية الكفر والعمل السيء .

بل المراد ان عناية القرآن بطرح المسائل الاعتقادية اكثر من الاهتمام بطرح المسائل الفرعيه العملية .

(٢) نعم المشهور بين الفقهاء ان آيات الاحكام الواردة فى القرآن يبلغ عددها (٥٠٠) آية ولعل السر فى ذلك هو ان بعض الايات ربما يستخرج منها الحكم الشرعي من دون ان تكون الاية صريحة فى الحكم المذكور مثل قوله سبحانه :

« ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم » [يوسف ـ ٧٢] .

حيث استدل بها على جواز الجهل فى الجعل .

وقوله سبحانه :

« انى اريد ان أنكحك احدى ابنتى هاتين » [القصص ـ ٢٧]

فقد استدل به على عدم لزوم التعيين فى المعقودة ، وغيرها من الاحكام .

فلو اضفنا هذه الايات الى آيات الاحكام لبلغ عددها (٥٠٠) كما ذكره العلماء .

وهذا هو بذاته يكشف عن الاهتمام الاشد والعناية الابلغ التي يوليها القرآن الكريم للمسائل (الفكرية) والقضايا (الاعتقادية) .

ويمكننا أن نعرف بسهولة، ومن خلال محاسبة سريعة، سر هذه المبالغة في الاهتمام والعناية .

فنحن نعلم بالوجدان أن سلوك الانسان نابع من تفكيره وأن أعمال البشر انما هي ردود فعل صادقة لاعتقاداته ، وصور خارجية تطبيقية عما يـدور في خلده من أفكار وآراء وتصورات .

ولهذا الارتباط والتلازم بين العقيدة والعمل يكون من الطبيعي أن يصبح اصلاح الظاهر منوطاً باصلاح الباطن ، بحيث مالم ينصلح الباطن فلا يرجى أن ينصلح الظاهر ، ولا أن يتحقق الاصلاح الحقيقي في عالم الفعل والسلوك.

دور العقيدة في تحطيم العبودية :

وفي الظروف الراهنة التي نهضت فيها شعوب العالم الاسلامي، وراحت تسعى لتحطيم أغلال العبودية المفروضة عليها فـان الخطوة الاولى التي يتحتم على هذه الشعوب أن تخطوها في هذا السبيل هي : (التضحية والفداء)، ومن المعلوم أن ذلك لايتم الا اذا كان هناك عزم أكيد على التضحية والفداء .

فنحن نشاهد كيف يقدم فريق من الناس على التضحية الجدية في سبيل الحرية المشروعة، وتحطيم أغلال العبودية والتبعية، وطرد الاستعمار الغازى وعملائه المستعمرين ، باذلين في هذا الطريق دماءهم ومستقبلين للموت على أنه مفخرة تستحق بذل كل غال ورخيص ، في حين نجد فريقاً آخر آثر الصمت واختـار العزلة ، ورجح الحياة مع الذل على الموت بشرف على طريق الفضيلة .

وما هذا التباين في السلوك والمواقف ــ في الحقيقة ــ الا نتيجة الاختلاف

في الاعتقاد والتباين في : التفكير .

فهذا الاختلاف والتباين في الاعتقاد هـو الذي جر الى ذلك التباين في المواقف والسلوك ، وبذلك يظهر (دور العقيدة) في الحياة ودورها في تحطيم العبودية .

فعندما نقرأ ما يقوله أعظم شخصية اسلامية بعد النبي – ص – ونعني بها الامام علي بن أبي طالب عليه السلام عن الحياة مع الذل ، والموت بشرف :

« الموت [هو] في حياتكم مقهورين »
« والحياة [هي] في موتكم قاهرين »(١)

عند ما نقرأ هذه الكلمة العلويـة التي تعكس نظرة الامام – عليه السلام – الى الحياة والموت ، فانه يكون من الطبيعي أن نجده – عليه السلام – لايألو جهداً في الجهاد حتى أنـه يقدم على أعظم التضحيات ، اعني بذل النفس ، والشهادة في سبيل الله ، لانه يرى الحياة في ظل الذلة موتاً ، والموت من اجل العزة والشرف والحرية هي الحياة الحقيقية .

ولاجل هذا بعينه يعتبر يوم مقتل الحسين – عليه السلام – يوم عيد الدم لانه يوم انتصار الحق ، وغلبة الـدم على السيف ، أي غلبة دم المظلوم على سيف الظالم .

أما اذا وجدنا رجلاً آخر ممن يعتقد بأن الحياة المادية هي الاصل ويتصور – خطأ – بأن الاكل والشرب والتمتع بلذائذ العيش هي كل شيء في الحياة ، فانه لا يرى أية قيمة للحياة الا بمقدار ما يشبع غرائزه الحيوانية ، وأما المعاد والآخرة وما فيها فليس – في نظره – الا نسيئة فيما تكون الدنيا ومـا فيها نقداً حاضراً فيقول :

﴿ وما عاقل باع الوجود بدين ﴾

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٥٠ شرح عبده.

ولذلك فمن البديهي أن يبيع الآخرة بالدنيا، ويرضى بارتكاب أقبح الاعمال ارضاء لغرائزه ووصولا الى مآربه .

وان افضل وأقرب دليل على أثر العقيدة والايمان بالله في سلوك الانسان هو ما وقع في ايران خلال ثورة الشعب الايراني المسلم وماقدمه من تضحيات أدهشت العالم وحيرت العقول، وقلبت كل المعادلات والحسابات المادية رأساً على عقب ، فاذا بالشباب في ربيعهم الثالث أو الرابع عشر يصنعون الاعاجيب واذا بالامهات يبتهجن بمصرع أولادهن في ساحات الشهادة، واذا بالنساء يستقبلن الشهادة في سبيل الله بشغف بالغ جنباً الى جنب مع الرجال كل ذلك تحت تأثير الايمان بالله ، وبدافع العقيدة فحسب .

واذا بجميع الناس ـ بالتالي ـ يضحون في ذلك البلد الثائر ، في سبيل العقيدة بكل ما يملكون من مال ودم وولد، حتى حققوا النصر وأزالوا من وجه الارض أعظم الطواغيت في عالمنا المعاصر، الطاغوت الذي كانت تحميه القوات العالمية في الشرق والغرب على اختلاف مسالكهم ومشاربهم .

لاجل هذا كله يتعين علينا ـ ونحن نرى مثل هذا الأثر العظيم للاعتقاد والتفكير ـ أن نشدد من اهتمامنا بالمسائل الاعتقادية الاسلامية الاصيلة أكثر من أي أمر آخر ، وأية مسألة أخرى ، وأن نزيد من التعمق فيها على أن يتركز اهتمامنا الاكثر على قضايا «التوحيد والشرك» لكونها تشكل أرضية كل المسائل الاعتقادية في الدين الاسلامي، خاصة بعد أن أثبت الايمان فعاليته خلال الثورة الاسلامية في ايران وقبل ذلك في الجزائر في التاريخ المعاصر ، وكذلك في التاريخ الغابر .

الطريقة الجديدة في تفسير القرآن :

لقد تعرض الفلاسفة والمتكلمون الاسلاميون في عهود الازدهار الاسلامي

الغابرة ، لقضايا التوحيد والشرك ومسائلهما ، وبحثوها بأدق وجه ، معتمدين في كل هذه البحوث على البراهين الواضحة والادلة القاطعة .

بيد أن هؤلاء الفلاسفة اذ عالجوا هذه القضايا من وجهة نظر العقل وحده، لذلك قلت عنايتهم بدراسة هذه المفاهيم والقضايا المتعلقة بالتوحيد والشرك على (ضوء القرآن) والايات القرآنية الواردة في هذا المجال .

وحتى ذلك الفريق الذي تصدى لمعالجة هذه المسائل « التوحيدية » على ضوء الايات القرآنية، أخذ يعالجها وهو يخضع لرواسبه الفكرية ولذلك نجده يحاول اخضاع آيات القرآن لاراءه ، وتطبيق آيات الكتاب العزيز على أفكاره، ومعتقداته ، لاالعكس كما هو الصحيح ، والمطلوب ! !

وهكذا لم يشأ هذا الفريق، أو لم يستطع أن يبحث في هذا الايات متحرراً من مسبقاته الفكرية ومتجرداً من رواسبه الذهنية .

وأما مفسروا القرآن ـ القدامى فقد أدوا ـ وبحق ـ حق الايات القرآنية المتضمنة لمسائل التوحيد والشرك، وبحثوا فيها، وتدارسوها وتحدثوا حولها الى الحد الذي سمحت لهم بحوثهم ، الا أن منهجهم في التفسير حيث كان يقوم على أساس تفسير القرآن سورة بسورة ، وآية بآية ، لذلك لم يبحثوا مجموع الايات الواردة حول موضوع معين واحد دفعة واحدة ليكون جامعاً متكاملا .

ولذلك جاء بحثهم لمسائل « التوحيد والشرك » مبعثراً متناثراً غير شامل وجامع .

من أجل هذا كله يلزم أن ننهج في البحث حول الايات المتعلقة بالتوحيد وما سواها من الايات المتعلقة بالموضوعات الاعتقادية الاخرى (نهجاً آخر) ونتحدث عنها على نمط آخر تكملة لجهود المتقدمين ، واغناء لتجاربهم

ودراساتهم ، ونزيد هذه المسائل البالغة الاهمية ، وضوحاً واكتمالا .

وليس هذا النهج الا أسلوب (التفسير الموضوعي) الذي يعني بتفسير آيات القرآن الكريم حسب الموضوعات والمفاهيم ، أي حسب التبويب والتقسيم الموضوعي للقرآن .

وتتلخص طريقة هذا النوع من التفسير في جمع كل الايات المتعلقة بمفهوم معين من المفاهيم وموضوع معين من المواضيع، في مكان واحد ، ثم تصنيف هذه الايات ثم القيام بعملية جمع بين الاصناف لاتخاذ نظرة واحدة متكاملة وفكرة جامعة شاملة من مجموع هذه الايات .

اذ رب آيات متعلقة بموضوع خاص قد وردت موزعة في سور متعددة أو مواضع مختلفة من سورة واحدة ويكون القرآن قد اشار في كل سورة من هذه السور ، أو في كل موضع من هذه المواضع الى جانب واحد من جوانب ذلك الموضوع الخاص بالمناسبة .

ولهذا فان الاحاطة التامة الكاملة بوجهة نظر القرآن حول موضوع ما، تتوقف على استعراض كل الايات المتعلقة بذلك الموضوع المعين بعد جمعها في مكان واحد ودراستها وهي مرصوفة الى جانب بعضها مصنّفة على أصناف وحقول ليتسنى بعد هذا (الجمع) و(التصنيف) معرفة النظرة القرآنية الكاملة الجامعة الاطراف حول الموضوع المقصود .

على أننا نستفيد فائدة أخرى من هذا الجمع لمجموع الايات المتعلقة بموضوع معين بالاضافة الى فائدة الوقوف على النظرة القرآنية المتكاملة لذلك الموضوع وهي أننا ربما يصعب علينا فهم آية ما من الايات ، أو معرفة الهدف منها لابتعادنا عن « عصر الوحي » ، وعدم اطلاعنا على ملابسات نزول تلك الاية، والقرائن الحالية المتحكمة والسائدة في المجتمع الاسلامي آنذاك، فيأتي

أسلوب (جمع الايات الى جانب بعضها) ليساعدنا على رفع الغموض وازالة الابهام ، وتنكشف لنا بسبب هذا الجمع ـ ملامح الحقيقة من خلال غيوم الاحتمالات وسحب الاوهام التي قد تكتنف آية من الايات .

ولقد اشار الرسول المعلم ـ صلى الله عليه وآله ـ في كلام له الى هذا الامر اذ قال :

«ان القرآن يفسر بعضه بعضاً»(١)

كما وصرح الامام أمير المؤمنين ـ ع ـ أيضا الى ذات الموضوع اذ قال في كلام له :

«كتاب الله تبصرون به ، وتنطقون به ، وتسمعون به ،
« وينطق بعضه ببعض ، ويشهد بعضه على بعض »(٢)

الابعاد المختلفة للايات القرآنية :

وتتأكد أهمية وضرورة هذا النوع من التفسير (ونعني به التفسير الموضوعي) اذا عرفنا بأن تطور الزمن وتقدم العلوم أكسب المحققين والمفكرين نمطاً جديداً من الرؤية ، وأصبح كل فريق منهم يستخرج من القرآن مفاهيم واموراً علمية، جديدة تطابق اختصاصه، فالاستفادة من القرآن الكريم على الاصعدة الاجتماعية والسياسية والاخلاقية في تصاعد واتساع مستمرين .

وقد استخرج المحققون الاسلاميون المعاصرون ـ بفضل ما اوتوا من الطرق الحديثة المبتكرة في البحث العلمي والدراسة والتحليل ـ حقائق مهمة من القرآن الكريم لم تخطر على بال المفكرين والمحققين القدامى بسبب افتقادهم تلكم

(١) نقل هذا الحديث عن الرسول الاعظم ـ ص ـ في كتب التفاسير فراجع .

(٢) نهج البلاغة الخطبة ١٢٩ ـ طبعة عبده .

الطرق الحديثة المذكورة لاستنباط هذه المعاني والابعاد الجديدة من الكتاب العزيز .

ان القرآن الكريم كتاب أبدي خالد ينطوي على أبعاد مختلفة ، وبطون متنوعة بحيث يمكن للعقل البشري المتطور انيكتشف في كل مرة معنى جديداً فيه ، وبحيث يمكن لدارسيه من أهل التحقيق ان يكتشفوا في كل عصر بعداً جديداً من أبعاده في شتى مجالات المعارف الانسانية .

وبهذا نعرف أن الاستفادة من القرآن الكريم لا تنحصر بالعرفاء والفقهاء والفلاسفة وأرباب العلوم القديمة والالهيات خاصة .

اناستنباط نكات دقيقة وجديدة من القرآن من قبل علماء الطبيعة، والرياضيين ورواد العلوم الانسانية ،كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم فلسفة التاريخ خير دليل وأفضل شاهد على أن هذه (المعجزة الخالدة) تنطوي على بطون عديدة وأبعاد متنوعة ، وانها تتسع لمفاهيم واسعة كثيرة يضيق عن استيعابها والانطواء عليها أي تصور بشري وأى ذهن انساني، وأي برنامج ثقافي عادي مهما ادعى من الشمولية والغزارة والاحاطة .

ان ما فعله أحد العلماء المحققين ــ قبل مدة ــ من استخدام أحدث أثر تكنولوجي وعلمي في عصرنا الراهن وهو «جهاز الكمبيوتر» الدى يمثل ذروة التقدم العلمي التكنولوجي البشري المعاصر .

ان ما فعله هذا المحقق من استخدام هذا الجهاز الدقيق والمعقد لدراسة بعض جوانب القرآن، وأبعاده لهو عمل جدير بالتقدير من الناحية العلمية والدينية على السواء .

كما وهو أمر ينبغي للاوساط العلمية الاسلامية والجامعات والحوزات الدينية في العالم الاسلامي أن تتلقاه بالجدية وأن تقدم على تشجيع صاحبه ومده

معنويا ومادياً اذا ما ثبت أن لهذا العمل قيمة علمية تستحق الاهتمام(١).

وقد بلغنا أن نظيرهذا العمل بدء به في ايران ـ أيضا ـ منذ عامين تقريباً، اد قام فريق من المحققين المختصين بدراسة علوم الكمبيوتر، بتحويل حروف القرآن الى علامات ورموز فنية كمبيوترية خاصة بحيث يمكن للكمبيوتر قراءة تلك العلامات ثم قاموا بنقل وتسجيل هذه العلامات على أشرطة خاصة في محاولة لتدوين وتسجيل نسخة كاملة ودقيقة من القرآن الكريم على أشرطة كمبيوترية وباللغة الكمبيوترية، وبهذا يغدو من الممكن ـ دائماً ـ طرح أسئلة حول القرآن الكريم على جهاز الكمبيوتر لتلقي أجوبة مناسبة.

ومن المعلوم أن في الكمبيوتر قسماً خاصاً يدعى بـ : «ذاكرة الكمبيوتر» مهمتها حفظ وتسجيل كل ما يلقى على ذلك الجهاز من اشارات بحيث يمكن لنا أن نطرح الاسئلة التي نريدها على الجهاز المذكور بسهولة لنحصل على الجواب المطلوب والمناسب بسرعة.

وهذه النسخة هي الان في يد الاعداد وقيد التهيئة اذ تتوفر على ذلك، وتتظافر جهود متواصلة ليل نهار من قبل مجموعة من الخبراء والعلماء الاسلاميين الذين يعملون في هذا المشروع العظيم بجدية بالغة وشوق كبير.

وبملاحظة هذا الموضوع يتضح لنا ويتبين مفهوم الحديث المنقول عن ابن عباس حول تقدم تفسير القرآن مع تقدم الزمن وتطور العلوم اذ قال :

(١) هذا المحقق هو الأستاذ رشاد وهو مصرى، وقد استخدم هذا الجهاز العلمى لفهم ما تهدف اليه الحروف المقطعة فى القرآن ونشر مقالا بهذا الصدد فى مجلة آخرساعة المصرية فى عددها ١٩٩٦ الصادر فى ٢٠ ذى الحجة الحرام ١٣٩٢ المطابق ٢٤ يناير ١٩٧٣ م.

ان تقديرنا لمحاولة فهم القرآن بواسطة الكمبيوتر أو ما قام بـه الاستاد رشاد ليس بمعنى تصديق كل ما استنتجوه او يستنتجونه فى المستقبل عن هذا الطريق، بل المقصود هو مجرد التقدير للجهود المبذولة من قبل هؤلاء الخبراء فى عصرنا هذا، وان كان من الممكن وقوع الاشتباه والخطأ فى بعض استنتاجاتهم.

« ان القرآن يفسره الزمان »(١)

والحق أن (مرر الزمن) و(تقدم العلوم) لم يمنحا علماء الطبيعة وحدهم امكانية استنباط حقائق وأبعاد مهمة وجديدة من القرآن في حقول علوم الطبيعة وخلقة الانسان والارض والسماء وغيرها من الظواهر الطبيعية، بل ومكنا المفسرين أيضا من استخراج حقائق مهمة وجديدة من هذا السفر الالهي الخالد جنباً الى جنب مع توسع العلوم واتساع نطاق المعارف وتفتحها وظهور المناهج العلمية الانسانية الجديدة .

والان ونحن نشاهد شروع التحقيقات العلمية حول القرآن عن طريق أجهزة الكمبيوتر ، وفيما نتمنى أن تبلغ هذه الجهود العلمية القرآنية الحديثة درجة التكامل والتقدم والنضج نرى أن المستقبل سوف يكشف للاجيال الحاضرة والقادمة الكثير من الحقائق والافاق التي عجز العقل والذهن البشري العادي عن اكتشافها والتوصل اليها بمجرده .

على أنه لا داعي للعجب مطلقاً اذا رأينا جهازاً آلياً كالكمبيوتر عديم الروح والتفكير وعديم القدرة على البرهنة والاستدلال يقوم بمثل هذه الخطوة الجبارة على صعيد فهم الحقائق القرآنية والاشارة الى مواطن الاعجاز في هذا الكتاب الكريم .

ذلك لان الذين يعرفون نظام جهاز الكمبيوتر ويتعاملون مع هذه الالة المعقدة الفعالة لايتعجبون ــ أبداً ــ لهذا النوع من الاستفادة من هذا الجهاز .

فهذا الجهاز لايجيب فقط على الاسئلة التي تطرح عليه حول القرآن الكريم بل يمكن له ازالة الكثير من نقاط الابهام التي تدور حول الروايات أو القصائد المنسوبة الى الكتاب الشرقيين أو الغربيين المعروفين .

---

١) راجع « النواة فى حقل الحياة » تأليف مفتى الموصل الشيخ « العبيدين » .

فبالنسبة الى الرواية المنسوبة الى الروائي الانجليزي المعروف «شكسبير» مثلا يمكن معرفة ما اذا كانت لشكسبير حقاً أم لا ، وذلك بعد اخضاع الرواية لسلسلة من العمليات العلمية الخاصة ، وبعد تسليم نتائج هذه العمليات الفنية الى ذاكرة الكمبيوتر .

اننا بدورنا نرجو الله العلي القدير أن يوفق الفريق المذكور، ويكلل جهودهم العلمية بالنجاح ليستفيد بنو الانسان من هذا الكتاب السماوي أكثر فأكثر ، وان استطاع الجيل السابق أن يكتشف لنا جوانب من الاعجاز القرآني رغم عدم توفر أي جهاز كالكمبيوتر لديه .

أجل ان ما قام به القدامى في مجال اكتشاف جوانب من الاعجاز القرآني لهو بحق جدير بالتقدير في حد ذاته .

وللتعرف على طرف من ذلك نذكر فيما يأتي مثالا بسيطاً على ذلك:

توجد في بعض المكتبات المهمة الآن عدة نسخ مخطوطة من المصحف الشريف مكتوبة بخط عادي وعلى نسق واحد وبقلم واحد من بداية القرآن الى نهايته وبنظم واحد متكرر بعينه في كافة الصفحات على النمط التالي :

في كل صفحة يوجد أحد عشر سطراً .

يبدأ السطر الاعلى بحرف معين ، ويبدأ السطر الاخير من ذات الصفحة بنظير ذلك الحرف أيضاً .

وهكذا حتى تصل الأسطر العليا الى السطر الخامس ، فتماثلها الاسطر التحتانية في الحروف الاولى التي ابتدأت بها السطور الخمسة العليا .

وحيث أن السطر السادس (وهو الذي يقع في الوسط) مفرد (فرد)، لذلك لايماثله سطر آخر في نقطة البدء في ذات الصفحة، ولكن يماثله السطر السادس

(١) توجد نسخة من هذا المصحف في مكتبه جامع گوهرشاد في خراسان بايران ونسخة في احدى مكتبات افغانستان ، وقد شاهدت نسخة مطبوعة من هذا المصحف.

ـ في هذا الناحية ـ من الصفحة المقابلة .

وتتكرر هذه الحالة وهذا النظم العجيب في كل صفحات النسخ القرآنية المخطوطة السالفة الذكر .

على أن ما فعله ناسخ هذه المصاحف المذكورة، لاكتشاف مثل هذاالنظم العجيب هومعرفة نقطة الشروع فيمتنالقرآن الكريم ثم راح يكتب ويستنسخ القرآن ويدبج تلك النسخ على هذا الطراز البديع وهذا النمط المدهش .

* * *

مع ملاحظة الاستفادات الحديثة التي توصل اليها الانسان المعاصر من القرآن الكريم والتي أشرنا اليها عماقريب يمكن ادراك عظمة ما قاله الرسول الاعظم ـ ص ـ والامام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ حول القرآن .

اذ قال الرسول الاعظم ـ ص ـ :

«ظاهره انيق،وباطنه عميق،له تخوموعلى تخومه تخوم «لاتحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه »(١).

وقال الامام علي ـ ع ـ :

« ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه «

« وسراجاً لا يخبو توقده .

« وبحراً لا يدرك قعره .

« فهو ينابيع العلم وبحوره .

« وبحر لا ينزفه المستنزفون .

« وعيون لا ينضبها الماتحون .

« ومناهل لايغيضها الواردون »(٢) .

---

(١) اصول الكافي ج ٢ ص ٢٣٨.

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة رقم ١٩٨.

ولهذا فسنجمع في هذا الكتاب كل الايات المرتبطة بالتوحيد والشرك ، وسنبحث هذين الامرين (ونعني التوحيد والشرك) على ضوء مجموع هذه الايات للخروج بنظرة متكاملة ـ انشاءالله ـ حولهما، سائلين الله سبحانه أن يوفقنا في هذا السبيل .

مراتب التوحيد

لقد لخص المحققون الاسلاميون البحوث المرتبطة بالتوحيد في أربعة أقسام نذكرها فيما يأتي باختصار :

١ ـ التوحيد فى الذات :

والمقصود به أن الله واحد أحد لا شريك له ولا نظير ولا يتصور له شبيه ولا مثيل .

بل ان ذاته المقدسة بسيطة غير مركبة ، من أجزاء كما هو شأن الاجسام .

٢ ـ التوحيد فى الصفات :

ويراد منه أن الله تعالى وان كان متصفاً بصفات عديدة كالعلم والقدرة والحياة الا أن هذا التعدد انما هو باعتبار المفهوم الذهنى وليس باعتبار الوجود والواقع الخارجى ، بمعنى ان كل واحدة من هذه الصفات هي (عين) الاخرى وليست (غير) الاخرى وهي أجمع (عين) الذات وليست (غير) الذات .

فعلم الله ـ مثلا ـ هو (عين) ذاته، فذاته كلها علم، في حين تكون ذاته كلها (عين) القدرة لا أن حقيقة العلم فى الذات الالهية شيء ، وحقيقة القدرة شيء آخر، بل كل واحدة منهما (عين) الاخرى ، وكلتاهما (عين) الذات المقدسة.

ولتقريب المعنى المذكور نلفت نظر القارىء الكريم الى المثال التالي فنقول :

من الواضح أن كل واحد منّا (معلوم) لله كما أنه (مخلوق) لله في نفس الوقت .

صحيح أن مفهوم (المعلومية) غير مفهوم (المخلوقية) في مقام الاعتبار الذهني وعند التحليل العقلي البحت ، ولكنهما في مقام التطبيق الخارجي واحد فان وجودنا باسره معلوم لله كما أن وجودنا بأسره مخلوق لله في نفس الوقت . . هكذا وجود واحد باعتبارين .

فهما (أي المعلومية والمخلوقية) المتصف بهما وجودنا ليسا في مقام المصداق الخارجي الا (عين) الاخرى، وهما (عين) ذاتنا، لا أن قسماً من ذاتنا هو المعلوم لله والقسم الاخر هو المخلوق له تعالى، بل كل ذاتنا باسره مخلوق ومعلوم لله في آن واحد .

٣ ـ التوحيد في الافعال :

نحن نعلم أن هناك في عالم الطبيعة سلسلة من العلل والاسباب الطبيعية لها آثار خاصة كـ :

الشمس والاشراق الذي هو أثرها ومعلولها، والنار والاحراق الذي هو أثرها ومعلولها، والسيف والقطع الذي هو أثره ومعلوله .

والتوحيد الافعالي هو أن نعتقد بأن هذه (الاثار) مخلوقة هي أيضا لله تعالى كما أن عللها مخلوقة له سبحانه .

بمعنى أن الله الذي خلق العلل المذكورة هو الذي منحها تلك (الاثار) . فخلق الشمس وأعطاها خاصية الاشراق ، وخلق النار وأعطاها خاصية

الاحراق ، وخلق السيف وأعطاه خاصية القطع ، الى آخر ما هنا لك من العلل والمعلولات ، والاسباب والمسببات والمؤثرات وآثارها .

وبعبارة اخرى : ان « التوحيد الافعالي » هو أن نعترف بأن العالم بما فيه من العلل والمعاليل ، والاسباب والمسببات ، ما هو الا فعل الله سبحانه وأن الاثار صادرة عن مؤثراتها بارادته ومشيئته.

فكما أن الموجودات غير مستقلة في ذواتها بل هي قائمة به سبحانه فكذا هي غير مستقلة في تأثيرها وعليتها وسببيتها .

فيستنتج من ذلك أن الله سبحانه كما لا شريك له في ذاته، كذلك لا شريك له في فاعليته وسببيته، وأن كل سبب وفاعل ـ بذاتهما وحقيقتهما وبتأثيرهما وفاعليتهما ـ قائم به سبحانه وأنه لا حول ولا قوة الا به .

ويندرج في ذلك (الانسان)، فبما أنه موجود من موجودات العالم وواحد من اجزائه فان له فاعلية ، وعلية بالنسبة لافعاله ، كما أن له حرية تامة في مصيره وعاقبة حياته، ولكنه ليس موجوداً مفوضاً(١) اليه ذلك بل هو بحول الله وقوته يقوم ويقعد ويتسبب ويؤثر .

ان « التوحيد الافعالي » لا يعني انكار العلل الطبيعية أو انكار دخالتها في التأثير وفي حدوث معلولاتها، بل يعني ـ مع الاعتراف بأن للعلل تمام الدخالة في ظهور الاثار ، وأن هذه الاثار هي من خواص هذه العلل ـ .

أقول : يعني مع الاعتراف بهذا ، الاعتراف بأنه لا مؤثر حقيقي في صفحة الوجود الا (الله) وأن تأثير ما سواه من المؤثرات انما هو في ظل قدرة الله ، ذلك المؤثر الحقيقي الاصيل، وأن هذه العلل ما هي الاوسائط للفيض الالهي.

---

(١) المراد من التفويض هـو أن الله اعطاه الفاعلية ثم هو يفعل ما يريد دون مشيئة الله وعلى نحو الاستقلال وسيأتي شرح التفويض في الفصول القادمة مسهباً .

فمنه تعالى تكتسب (الشمس) القدرة على الاشراق والاضائة كما استمدت منه أصل وجودها .

ومنه تعالى تكتسب (النار) خاصية الاحراق والحرارة كما استمدت منه أصل وجودها، وأنه تعالى هو الذي منح هذه العلل والاسباب هذه الخواص، وأعطاها هذه الاثار كما منحها : وجودها أساساً وأصلا .

وبتعبير آخر نقول: ان التوحيد الافعالي يعنى أنه لا مؤثر بالذات ـ في هذا الوجود ـ الا (الله) فهو وحده الذي لا يحتاج الى معونة أحد أو شيء في الايجاد والتأثير والابداع والابتكار .

وأما تأثير ما عداه (من العلل) فجميعه يكون بالاعتماد على قدرته وقوته سبحانه .

بهذا البيان يتضح الفرق بين مدرستين في هذا المجال :

مدرسة الاشاعرة القائلين بعدم دخالة العلل فى الاثار مطلقاً .

والمدرسة القائلة بالتوحيد الافعالي .

فتذهب المدرسة الاولى الى أن الشمس والنار والسيف غير مؤثرة اطلاقاً، وغير دخيلة مطلقاً في وجود النور والحرارة والقطع، بل ان عادة الله هي التي جرت على أن يوجد الله النور بعد طلوع الشمس، والحرارة عند حضور النار، والقطع عند حضور السيف ، وان لم تكن لهذه الاشياء [أي الشمس والنار والسيف] أية دخالة فى ايجاد هذه الآثار ووقوعها .

ولا شك أن هذه النظرية مرفوضة في نظر العقل ومنطق القرآن (١) .

---

(١) فالقرآن يصرح بتأثير العلل الطبيعية فى معاليلها حيث يقول: «ينبت لكم (به) الزرع والزيتون والنخل والاعناب » [النحل ـ ١١] فان قوله «به» صريح فى تأثير الماء فى اثبات هذه الثمار وسيوافيك تفصيل القول فى ذلك عند البحث فى التوحيد الربوبي.

فبينماتنفيمدرسة الاشاعرة دورالعلل ودخالتها رأسأتذهب المدرسةالثانية (القائلةبالتوحيد الافعالى)الى الاعتراف بانه لامؤثرحقيقىفىالوجود الا(الله)(١) ولكن مع الاعتراف ـ الى جانب ذلك ـ بدخالة (العلل) فى ايجاد (الاثار) ، مستمدة هذه القدرة على التأثير من ذلك المؤثر الحقيقى الواحد ونعنى (الله) سبحانه وتعالى .

ولهذا يغدو أي اعتقاد بالثنوية أوالتثليث مرفوضاً فىمنطق هذه المدرسة.

وبهذا يتبين أنالقائلين بأن الانسان محتاج الىالله فيأصل وجوده، ولكنه مستغن عنه تعالى في أفعاله ومستقل في تاثيره ، قد سقطوا فى الشرك من حيث لا يعلمون ، ذلك لانهم بمثل هذا الاعتقاد يكونون قد اعترفوا ـ في الحقيقة ـ بمؤثرين أصيلين مستقلين غنيين وخرجوا بذلك عناطار «التوحيد الافعالى»!!

كما أن الذيناعتقدوا بوجود (مبدأين) لهذا العالم ، وتصوروا بأنخالق الخير هو غيرخالق الشرهم أيضا خرجوا عندائرة التوحيد الافعاليوارتطموا في الشرك والثنوية فى الفاعلية والتأثير (٢) .

---

(١) الاعتراف بوحدانية الموثرفىصفحة الوجود لاينافى القول بتأثيرالعللالطبيعية فى معاليلها .

(٢) ونظنك ايها القارىء قد وقفت على الفرق بين التوحيد الافعالى، وبين مايذهب اليه الاشاعرة والمجبرة .

فان الفاعل عند هاتين الطائفتين (الاشاعرة والمجبرة) لا دخالة له فى افعاله وآثاره أصلا ، وانها تستند الىالله سبحانه مباشرة وبلاواسطة فهو الذى ينفذ الفعل عن طريقالفاعل دون ارادة ودخالة من الفاعل فى الفعل مطلقاً ! !

واما الذى نقوله نحن فهوانكل فاعل انما يعتمد ـ فىفعله واثره ـ على الله منحيث انه فقير محتاج الى الغنى بالذات فى جميع شؤونه واطواره . وان للفاعل ـ مريداً كان أو غير مريد ـ له دخالة فىحدوث الاثر وبروزه وانالاثر لا يمكن انيتحقق علىصعيدالوجود الا عن جانب هذا الفاعل.

٤ ـ التوحيد في العبادة :

ويعني أن العبادة لا تكون الا لله وحده وأنه لا يستحق أحد أن يتخذ معبوداً مهما بلغ من الكمال والجلال وحاز من الشرف والعلاء .

ذلك لان الخضوع العبودي أمام أحد لا يجوز الا لاحد سببين، لا يتوفران الا في (الله) جل جلاله :

١/ أن يبلغ المعبود حداً من الكمال يخلو معه عن أي عيب ونقص، فيستوجب ذلك الكمال أن يخضع له كل منصف ويعبده كل من يعرف قيمة ذلك (الكمال المطلق) .

ونعني ببلوغ أقصى درجات الكمال ومراتبه أن يتحلى ـ مثلا ـ بالوجود اللامتناهي الذي لا يشوبه عدم ، والعلم اللامحدود الذي لا يخالطه جهل ، والقدرة المطلقة التي لا يمازجها عجز أو عي .

فهذه الامور هي التي تدفع كل ذي وجدان سليم وضمير حي الى التعظيم والخضوع لصاحبها واظهار العبودية أمام ذلكم الكمال المطلق.

٢/ أن يكون ذلك المعبود بيده مبدأ الانسان ومنشأ حياته فيكون خالقه وواهب الجسم والروح له ومانح الانعم والبركات اياه ومسبغها عليه بحيث لو قطع عنه فيضه لحظة من اللحظات عاد عدماً واستحال خبراً بعد اثر .

ترى هل يتوفر هذان الوصفان في احد غير الله؟ وهل سواه يتصف بأكمل الكمال؟، أم هل سواه منح للاشياء وجودها وخلق الانسان ويسر له سبل الحياة؟

ـ وكم فرق بين ان تنسب افعال الفاعل كلها الى الله مع نفي دخالته فيها، وبين ان نعزي امكانية التأثير الى الله مع الاعتراف بدخالة الفاعل في فعله .

وسوف يظهر لك الفرق بين المدرستين ـ بنحو أكثر تفصيلا ـ في البحوث الاتية .

وهل سواه المبدأ الفياض الذي لو وكل الحياة الى ذاتها، وترك الانسان لنفسه آناً من الآنات صارت الحياة كأن لم تكن ؟ ؟

هذا والجدير بالذكر أن عبادة الانبياء والائمة والاولياء الصالحين لله سبحانه لم تكن الا : لـ(كمال) ذلك المعبود المطلق .

فهم لمعرفتهم الافضل، واطلاعهم الاعمق على عالم الغيب عبدوا الله سبحانه لما وجدوا فيه من الجمال المطلق، والكمال اللامحدود، ولاجل أنهم وجدوه أهلا للعبادة، والتقديس والخضوع والتعظيم فعبدوه وقدسوه وخضعوا له وعظموه.

أجل لذلك فحسب وليس لسواه عبدوه، وأعطوه بلاءهم وولاءهم، حتى أنهم كانوا سيعبدونه ـ حتماً ـ حتى ولو لم يك هناك العامل والملاك الاخر للعبادة، في حين أن الاخرين انما يعبدون (الله) لكونه خالقهم، ومصدر وجودهم وسابغ الانعم عليهم ، وواهب القدرة والطول لهم، ولان بيده مفتاح كل شيء وناصية كل موجود(١).

على كل حال سواء كان الاولى هو الاخذ بالملاك الاول للعبادة أم الثاني فان العبادة ، بكلا الملاكين المذكورين ، مخصوصة بالله وليس معه في ذلك شريك ، لعدم وجودهما في غيره تعالى .

وبذلك تكون عبادة غير الله أمراً مرفوضاً بشدة في منطق العقل والشرع على السواء .

كان هذا هو مقصود علماء الاسلام من مراتب واقسام التوحيد ـ الاربعة ، التي ذكرناها باختصار وسنذكرها مفصلة ، كما سنذكر غيرها من مراتب التوحيد في الصفحات القادمة مع استعراض الايات الدالة عليها انشاء الله .

غير أننا مع تقديرنا لما قام به أولئك العلماء والمحققون المسلمون من

---

(١) هناك عوامل أخرى للعبادة سوافيك بيانها في موضعه .

خدمات علمية جليلة على هذا الصعيد نقول : ان مراتب التوحيد ـ حسب نظر القرآن ـ لا ينحصر في ما ذكروه من المراتب بل يستفاد من آيات الكتاب العزيز أن هناك مراتب توحيدية أخرى يمكن استنباطها واستفادتها من القرآن، من الصعب ادراجها تحت المراتب الاربع ـ المذكورة .

واليك فيما يلي هذه المفاهيم باختصار :

التوحيد في الولاية :

ولا نعني من الولاية « الولاية التكوينية » اى الربوبية والتدبير بل المراد «الولاية التشريعية» وتنظيم شؤون الفرد والمجتمع فى عامة مجالات الحياة.

والولاية بهذا المعنى تعنى الامارة ولها مظاهر ثلاثة :

١ ـ التوحيد في الحاكمية :

ولقد وجه القرآن الكريم عناية خاصة الى «التوحيد فى الحاكمية» بحيث يتبين بوضوح أن الحكم والولاية في منطق القرآن ليس الا لله تعالى وحده ، وانه لا يحق لاحد أن يحكم العباد دونه ، وأنه لا شرعية لحاكمية الاخرين الا اذا كانت مستمدة من الولاية والحاكمية الالهية وقائمة بأمره تعالى ، وفى غير هذه الصورة لن يكون ذلك الحكم الا « حكماً طاغوتياً » لايتصف بالشرعية مطلقاً ولا يقره القرآن ابداً .

على أننا حينما نطرح هذا الكلام ونقول : بأن الحكم محض حق‌لله وأن الحاكمية منحصرة فيه دون سواه فليس يعني ذلك أن على الله أن يباشر هذه الحاكمية بنفسه ، ويحكم بين الناس ويدير شؤون البلاد دونما واسطة ، ليقال أن ذلك محال غيرممكن ، أو يقال أن ذلك يشبه مقالة الخوارج اذ قالوا للامام

علي عليه السلام رافضين حكمه وامارته :

(ان الحكم الا لله ، لا لك يا علي ، ولا لاصحابك) (١) .

بل مرادنا هو : أن حاكمية أي شخص يريد أن يحكم البلاد والعباد لابد أن تستمد مشروعيتها من : « الاذن الالهي » له بممارسة الحاكمية .

فما لم تكن مستندة الى هذا الاذن لم تكن مشروعة ولم يكن لها أي وزن، ولا أي قيمة مطلقاً .

ونفس هذا الكلام جار في مسألة الشفاعة أيضا .

فعندما يصرح القرآن بوضوح قائلا: «قل لله الشفاعة جميعاً» (الزمر/٤٤) لايعنى أنه لايشفع الا الله ، اذ لامعنى لان يشفع الله لاحد .

بل المفاد والمراد من هذه الاية هو أنه ليس لاحد أن يشفع الا باذن الله، وأنه لاتنفع الشفاعة اذا لم تكن برضاه ومشيئته (٢) .

وان شئت قلت : ان أمر الشفاعة بيد الله تعالى من حيث الشافع والمشفع واللام في قوله « لله » يدل على اختصاص خاص وهو ان امر التصرف باختياره تعالى كقوله « ولله غيب السماوات و الارض و اليه يرجع الامر كله » [هود - ١٢٣] .

٢ ـ التوحيد في الطاعة :

كما أن الحاكمية على العباد مختصة بالله سبحانه ، كذلك لا يجوز لاحد أن يطيع أحداً غير الله ، فالطاعة هي أيضا حق منحصر على الله سبحانه لايشاركه فيها ولا ينازعه أحد .

---

(١) كان هذا شعار الخوارج يرددونه في المسجد وغيره .

(٢) بحث المؤلف الشفاعة في كتاب مستقل باسم الشفاعة بين يدي القرآن والسنة والعقل .

وأما لو شاهدنا القرآن يأمرنا ـ في بعض الموارد ـ بطاعة غير الله ، مثل الانبياء والاولياء فليس لان طاعة هؤلاء واجبة بالذات، بل لان وجوب طاعتهم من جهة أنها (عين) طاعته سبحانه ، وبأمره .

وبتعبير أجلى: حيث أن الله تعالى (أمر) بطاعة هؤلاء،لهذا وجبت اطاعتهم واتباع أو امرهم والانقياد لاقوالهم امتثالا لامر الله وتنفيذاً لارادته،فلا يكون هناك حينئذ الا (مطاع واحد) في واقع الحال ، وهو الله جل جلاله . وأما مطاعية الاخرين (اى غير الله) فليست الا في ظل مطاعية الله تعالى شأنه ، وفرع طاعته .

٣ ـ التوحيد في التقنين :

ان حق التقنين والتشريع ـ هو الاخر ـ مختص بالله في نظر القرآن الكريم، تماماً مثل الامور السالفة الذكر .

فليس لاحد سوى (الله) حق التقنين والتشريع وجعل الاحكام وسن القوانين للحياة البشرية .

ولذلك فان الذين أعطوا مثل هذا الحق للاحبار والرهبان خرجوا من دائرة التوحيد في التقنين ، ودخلوا في زمرة المشركين .

ويمكن ادراج هذا القسم (اى التوحيد في التقنين) تحت قسم (التوحيد الافعالي) ولكن من الافضل أن نفرد له قسماً خاصاً، وبحثاً مستقلا، لان المقصود بالافعال في « التوحيد الافعالى » هو الافعال التكوينية أي المرتبطة بعالم الخلق والتكوين والطبيعة ، في حين أن التقنين والتشريع نوع من الامور الاعتبارية والجعلية العقلائية، فليس التحليل والتحريم أمرين تكوينيين بل من الملاحظات العرفية القائمة بذهن المعتبر واعتباره ، ولهذا يكون من الانسب التفكيك بين

هذين القسمين .

* * *

وهكذا بالبحث في :

التوحيد في الحاكمية .

والتوحيد في الطاعة .

والتوحيد في التقنين .

أقول : بالبحث في هذه الامور تتضح صيغة الحكومة ونظام الحكم في الاسلام ، وتتجلى لنا الصورة الواقعية للحكومة الاسلامية .

لان على هذا الاساس لن تكون الحكومة الاسلامية من نوع « حكم الفرد على الشعب » ولا من نمط « حكم الشعب على الشعب » على اطلاقه ، بل هي من نوع «حكومة الله على المجتمع بواسطة المجتمع»(١) أو بعبارة اخرى : حكومة القانون الالهي على المجتمع .

وأما بقية الصيغ الاخرى للحكم التي سوف نستعرضها فيما بعد فلا توافق الصيغة القرآنية على صعيد نظام الحكم مطلقاً .

ففي كثير من الصيغ المطروحة لنظام الحكم يشار فيها ـ في العادة ـ الى هذه الاصول الثلاثة وهي .

١ ـ السلطة التشريعية .

٢ ـ السلطة القضائية .

٣ ـ السلطة التنفيذية .

وكل هذه السلطات الثلاث محترمة في نظر الاسلام، الا أن مهمة « السلطة التشريعية » في الحكومة الاسلامية ليست الا « التعريف بالقانون » والتخطيط

(١) على النحو الذي سيأتي بيانه موسعاً فيما بعد .

وفق موازين الشريعة الاسلامية وليس (سن القوانين)، لان في النظام الاسلامي يختص حق التقنين بالله ، فلا مكان لمقنن آخر فيه سوى الله الذي سن جميع ما يحتاجه البشر من القوانين وابلغها اليهم عن طريق الانبياء والمرسلين . .

من هنا لابد لتكميل « البحوث التوحيدية » ـ بالاضافة الى دراسة مراتب التوحيد الاربع ـ من البحث في هذه الانواع الثلاثة من التوحيد على ضوء القرآن .

على أننا لا ندعي بتاتاً بأن مراتب التوحيد وأقسامها تنحصر في هذه المراتب السبع وتقف عند هذا الحد، بل يمكن أن تكون للتوحيد مراتب أخرى ذكرها القرآن (١) ولكن بحثنا سيدور فعلا حول هذه الاقسام السبعة .

ولكي نحيط احاطة كاملة بالكثير من المسائل المرتبطة «بالتوحيد والشرك» من وجهة نظر القرآن الكريم يتعين علينا أن نتعرف الى نظر القرآن الكريم في المباحث التالية التي هي موضع عناية القرآن :

١ ـ ألله والفطرة .

٢ ـ ألله وعالم الذر .

٣ ـ ألله وبراهين وجوده في القرآن (٢) .

---

(١) مثل « التوحيد في الهداية » و« التوحيد في المالكية » و«التوحيد في الرازقية» و« التوحيد في الشفاعة » مما يمكن ادخال بعضها أو جميعها في قسم « التوحيد الافعالي ».

(٢) ليس من الصحيح أن يؤخذ علينا استدلالنا بالقرآن على وجود (الله) بظن أن هذا يستلزم (الدور الصريح) بان يقال :

أن القرآن حجة فيما يقول لو ثبت الوحي والرسالـة . والوحي والرسالة لا يثبتان الا بعد ثبوت الموحي المرسل. فالاستدلال بالقرآن لثبوت الموحي المرسل استدلال بالشيء على نفسه .

أقول : لا يصح أن يؤخذ علينا اشكال كهذا لاننا انما نستدل بالقرآن لانه لا يعرض ما يتعلق بالعقائد الدينية الا مع الادلة العقلية القاطعة، وهذا وحده أمر يستدعي الاهتمام بغض

٤ ـ الله وسريان معرفته في الوجود بأسره .

٥ ـ الله والتوحيد في الذات .

٦ ـ الله وبساطة ذاته وعينية صفاته لذاته .

٧ ـ الله والتوحيد في الخالقية (١) .

٨ ـ الله والتوحيد في الربوبية (التدبير) (٢) .

٩ ـ الله والتوحيد في العبادة .

١٠ ـ الله والتوحيد في التقنين .

١١ ـ الله والتوحيد في الطاعة .

١٢ ـ الله والتوحيد في الحاكمية .

وسنبحث في هذا الكتاب وفق هذا الجدول الذي يؤلف فصول هذا الكتاب الرئيسية، وسيكون مستندنا الوحيد ـ طوال هذا البحث ـ هو (آيات القرآن الكريم) ومداليل هذه الآيات ومفاداتها .

كما اننا لمزيد التوضيح ربما استعنا ـ خلال البحث ـ بالادلة العقلية الواضحة والتحليل الفلسفي ، وربما نستشهد ببعض الاحاديث التي رواها السنة والشيعة عن النبي الكريم ـ ص ـ وآله عليهم السلام ومن الله نسأل العون والسداد .

ـ النظر عن كون القرآن وحياً الهياً وكتاباً سماوياً .

فاستشهادنا واستهداؤنا بالقرآن اذن هو من قبيل استهداء التلميذ باستاذه الذى يريه الطريق . أى بصرف النظر عن كون القرآن كلام الله بل بالنظر الى كونه مبيناً للادلة والبراهين العقلية ومشيراً الى الادلة التى تستدعى من عقولنا التأمل .

(١) و (٢) الخالقية والتدبير (الذين فتحنا لهما فصلين مستقلين) هما فى الحقيقة من فروع (التوحيد فى الافعال) ولكن لكثرة مباحثهما بحثنا عن كل واحد بالاستقلال .

الفصل الاول

الله والفطرة

معرفة الله والفطرة

١ ــ هزيمة التكنولوجيا والحياة الالية .

٢ ــ اعترافات علماء الاجتماع بأصالة التدين .

٣ ــ هل وجود الله امر بديهي ؟

٤ ــ تعاليم الدين ــ بأصولها ــ امور فطرية .

٥ ــ تجلي الفطرة عند الشدائد .

٦ ــ هل وحدانية الله امر فطري وان لم يكن الاعتقاد بذاته فطرياً ؟

٧ ــ الاجابة على هذا السؤال .

٨ ــ ما هو الفرق بين (التوحيد الفطري) و(الاستدلالي) ؟

٩ ــ كيف نميز بين الفطري وغير الفطري .

١٠ ــ علائم الفطرية ــ الاربع .

١١ ــ البعد الرابع أو (غريزة التدين) .

١٢ ــ سلوك الماركسيين تجاه (اصولهم) .

١٣ ــ المعنى الاخر لفطرية الايمان بالله .

١٤ ــ الفطرة في الاحاديث .

هزيمة التكنولوجيا والحياة الالية :

في التحول العلمي الأخير للغرب انطلق المكتشفون والمخترعون يعدون العالم البشري بأنه لو تم لهم (اكتشاف) الضوابط والسنن المتحكمة في دنيا المادة ، ولو تم لهم الوقوف والاطلاع على العلاقات السائدة بين الظواهر الطبيعية وبالتالي لو أمكنهم أن يكبحوا جماح غول الجهل الذي يطارد البشرية دونما رحمة .

لو تم لهم كل ذلك لاستطاع البشر أن يحصلوا على « المدينة الفاضلة » التي وعدبها افلاطون، بل لاستطاعوا أن يحصلوا على الجنة التي طالما تحدث عنها الانبياء ، وأخبربها الرسل ! ! ! ولم يعد بعد ذلك أية حاجة الى الدين والتعاليم الدينية ! ! ! فالتقدم العلمي والتكنولوجي وحده كفيل بأن يحقق للانسانية ما يليق بها من العزة والكرامة والسعادة ! ! !

هذا ما كان يتحدث عنه .

بيد أن الحوادث المريعة التى شهدتها أوائل واواسط القرن الاخيروالتى بلغت ذروتها في الحربين العالميتين اللتين كان مجموع ضحاياهما ما يزيد عن (المائة مليون) انسانا ما بين قتيل وجريح ومفقود الاثر .

هـذه الحوادث أفرغت اليأس في قلوب كل أولئك المتشدقين وفنـدت مزاعمهم ، وأثبتت بقوة بأن (عهدالدين) لم يول بعد، وأن الحاجة الى التعاليم الدينية لاولن ترتفع او تزول، وأن من المستحيل أن تسعد البشرية وتنال الرفاه المنشود ورغد العيش دون الاخذ بالدين ، ودون التوجه الى الله، وأنها على فرض حصولها على العيش الرغيد في معزل عن الدين،فانها ـ ولاريب ـ ستواجه مشكلات جديدة لايمكن حلها وعلاجها بادوات التطور العلمي المادي والتقدم الصناعي ، والتكنولوجى .

لانه ما الذي سيمنع ـ في ظل الانظمة المعتمدة على العلم المجرد عـن الدين ـ من بروز الحروب المبيدة الساحقة ، واندلاع المعارك المدمرة .

أم أي نظام حقوقي سيكون قادراً على تلبية كل احتياجات الانسان الحقوقية ومعالجة كل المشكلات الطارئة على العلاقات الاجتماعية ؟ !

لقد أصبح عرض المبادىء والنظريات الفجة مع انتحال صفة «الايديولوجية» لها ، موضة هـذا العصر ، ولكن الواقـع العملى أثبت أن كل هذه المبـادىء والنظريات وما يسمى بـ «الايويدلوجيات التقدمية» عجزت، وفشلت،وسقطت على صعيد التطبيق السياسى والاجتماعي والاخلاقي،وعجزت عن تقديم نموذج أعلى للحياة وطريقة فضلى للعيش، فاذا بنا نجدها تختفي عن المسرح الواحدة تلو الاخرى وبسرعة ، مسلمة نفسها الى يد النسيان والفناء ، والاندحار .

فالماركسية التي جعلت « الاقتصاد » مبدأ حركة التاريخ وغايتها ومحور كل التحولات الاجتماعية لـم تستطـع ـ أبداً ـ أن تروي عطش الانسان الـى القضايا الروحية والمعنوية ولم تستطـع أن تشبـع تلك الجوعة المتأصلة في كيان الكائن البشري الى ما وراء المادة ، وبالتالى عجزت الماركسيه عن الاجابة على أبسط الاسئلة في هذا المجال ! !

فالانسان يريد دائماً أن يعرف :

من أين جاء ؟ ؟

ولماذا جاء ؟ ؟

والى أين يذهب ؟ ؟

ولكن (الفكر الماركسي) يلوذ بالصمت تجاه هذه الاسئلته المحرجة ، ويعجز ـ تماماً ـ عن الاجابة عليها .

ومن المعلوم أن الانسان مالم يحصل على اجابات مقنعة على أسئلته حول (علة خلقه) و(الهدف منه) و(الغاية التي تنتظره) فانه لن تنحل عنده بقية مسائل الحياة بصورة جدية وقطعية .

وكيف ـ ترى ـ يمكن أن تنحل هذه المشاكل ويتصح جواب هذه التساؤلات والماركسية تعتبر الكون ككتاب مندرس سقط أوله وآخره فلا اول له ولاآخر ولا مبدأ ولا منتهى حيث انها لاتعترف بالمبدأ الاول ولاتقربه ولا تعرفه كما لا تعرف الغاية من الخلق ولاتقربها ولا تعترف .

من هنا يعتقد (المفكرون المتحررون) الواقعيو النظرة في العالم اليوم بأن على البشرية أن تعود الى أحضان الدين ، وأن المعتقدات والتعاليم الدينية يجب أن تؤخذ في الحسبان على أنها جانب أساسي في حياة الانسان وأن أي مبدأ وأيديولوجية تريد أن تشغل الانسان بالطبيعة فقط متجاهلة ما وراء الطبيعة فانها ستكون محكومة بالفشل وسيكون مآلها الى السقوط في وجه المشاكل العويصة والطرق المسدودة التى تعترض سبيلها ، وسبيل كل فكرة وعقيدة .

وصفوة القول هو ما قاله العالم المعروف : « جان ديورث » :

« كيفما فسرنا الامور الدينية و كيفما تصورناها ، فان للدين سابق

« عهد في الحياة البشرية وله دور فعلي الان ، و لاريب أنه سيكون له

« ذلك في المستقبل أيضا »] (١) .

ان كون الايديولوجية (الهية) وكون المنهج الهيا لايعني أن نوجه عنايتنا الى ما « وراء الطبيعة » ونتجاهل عالم المادة ونهمل دنيا الطبيعة، بل ان الفارق بين «الالهى» و« المادي » هو أن الالهى يجعل معرفته بالطبيعة سبيلا الى معرفة (ما وراء الطبيعة) هذا الى جانب الاستفادة الكاملة والمعقولة من عالم الطبيعة والمادة ، في حين يقتصر المادي على الاستفادة من الطبيعة ويجعلها هدفه الوحيد، وغايته القصوى ويحبس نفسه في سجن المادة دون أن يحاول التحليق الى آفاق ما وراء الطبيعة كما يفعل المادي .

علماء الاجتماع وأصالة التدين :

يذهب علماء الاجتماع المحققون المحايدون الى أن للاعتقاد والايمان بالله جذوراً عميقة ، وتاريخاً عريقاً في حياة الانسان ، بحيث لم يحدث للبشر حذف الدين من منهاج حياته ولا حتى لبرهة عابرة من الزمن .

أما البلاد الشيوعية التي حذفت الايمان بالله من برنامج حياتها،وتظاهرت بالالحاد والكفر وانكار الخالق وبكل ما يتعلق بما وراء الطبيعة «الميتافيزيقا» فلها تراجيديا واسعة سنشير اليها في خاتمة البحث .

والان الى البحث حول أصالة التدين وتجذره في تاريخ البشر :

ان حياة البشر على هذا الكوكب «كنز» غني وثمين متاح للانسان المعاصر والقادم. ولكل فرد من أبناء البشر حسب رؤيته،وتبعاً لمقدار معلوماته وتخصصه أن يستفيد من هذا الكنز العظيم الزاخر بالعبر والدروس .

ومن أجل ذلك راح الانبياء العظام والمصلحون العالميون ، والحكماء

---

(١) مذهب در آزمایشها ورویدادهای زندگی ص ٩ .

والفلاسفة، ومن ورائهم المربون الاجتماعيون وأساتذة الاخلاق، والنفسانيون وغيرهم يلفتون نظر المجتمعات البشرية الـى « تاريخ الاسلاف » ويدعونهم الى قرائته واستلهام الدروس منـه ، وراح كل واحد من هـذه الطوائف التي ذكرنا يستفيد من هذا الكنز العظيم (أعنى التاريخ البشرى) مـا أمكنه لانجاح مهمته . وأهدافه لما في التاريخ من أدلة وشواهد لما يقولون .

ان تصفح مثل هذا التاريخ ومطالعة حياة الاقوام والشعوب السالفة وعلل ظهور الحضارات « الواحدة والعشرين » (١) وأرضياتها واسسها، وسيلة مطمئنة للباحث الذي يريد الاطلاع على جذور التدين في قلوب البشر وفي تاريخـه الطويل .

فالمتصفح في التاريخ البشري الطويل يرى كيف أن البشر اختار ـ طوال الاف السنين وخلال هذه الحضارات المتنوعة ـ عشرات المناهج والاساليب لحياته ، ولكنه سرعان ما كان ينبذها ويحذفها من حياته تماماً .

لقـد كان البشر ولا يزال طالباً للجديد ، وخاضعاً لسنـة التطور والتحول والتغير ففيما هو يوجد لنفسه ولحياته، أو يختار، برامج واساليب جديدة لنظامه نجده من جانب آخر يلغي أموراً ـ تبعاً للعوامل الطبيعية والظروف المحيطية والعنصرية ـ طالما دافع عنها وأحبها الى درجة بذل النفس فى سبيلها .

لكن هناك أمراً واحداً بقي ثابتاً لايتغير فى قاموس الحياة البشرية، رغم كل تلك التغيرات والتحولات .

أمراً واحداً بالغ البشر فى حفظه وصيانته وتوسيع دائرته ألا وهو: موضوع «الدين»، والايمان بما وراء المادة الذي لم يعرف فيه مللا ولافتوراً ولااعراضاً.

هـذا القدم فى الوجود وهذه الاصالـة كاشفة ولا شك عن أن « التديـن »

---

(١) حسبما احصاها بعض مؤرخى الحضارات .

والدين يعتبر من العناصر التى تشكل ذات الانسان وتعد من غرائزه الاصيلة وحاجاته الروحية والنفسية التي كانت لاتزال معه بحيث لم تتسلل اليها يد التغيير والتبديل .

يقول (ويل دورانت) المؤرخ المعاصر :

« صحيح أن بعض الشعوب البدائية ليس لها ديانة على الظاهر فبعض « قبائل الاقزام في افريقيا لم يكن لهم عقائد أو شعائر دينية على الاطلاق، « الا أن هذه الحالات نادرة الوقوع ولا يزال الاعتقاد القديم بان الدين « ظاهرة تعم البشر جميعاً اعتقاداً سليماً و هذه في رأى الفيلسوف حقيقة « من الحقائق التاريخية والنفسية » .

ثم يقول :

« ان الفيلسوف معني بمسألة العقيدة الدينية من حيث قدم ظهورها ودوام « وجودها] (١) » .

ويقول العالم الاجتماعى المعروف « صموئيل كونيك » في بعض كلماته حول جذور الدين في الاسلاف من البشر :

« ان أسلاف البشر المعاصر ـ كما تشهد آثارهم التى حصل عليها في « الحفريات ـ كانوا اصحاب دين ، ومتدينين ، بدليل أنهم كانوا يدفنون « موتاهم ضمن طقوس ومراسيم خاصة وكانوا يدفنون معهم أدوات عملهم، « و بهذا الطريق كانوا يثبتون اعتقادهم بوجود عالم آخر ، وراء هذا « العالم » (٢) .

ان ذلك الفريق من البشر وان كان يعيش في عصر لم يتم فيه اختراع «الخط»

(١) قصة الحضارة ج ١ ص ٩٩ .

(٢) كتاب « جامعه شناسى » ص ١٩٢ .

بعد، ولكنه مع ذلك كان الالتفات الى الدين الذي يلازم بالضرورة: « التوجه الى الميتافيز يقيا » جزء من حياته .

وفي موضع آخر يطرح « ويل دورانت » السؤال التالي ويقول :

« ما أساس هذه التقوى التى لايمحوها شيء من صدر الانسان ؟ » (١) .

ثم يجيب هو بنفسه على هذا السؤال في موضع آخر من الصفحات التالية بنحو ما اذ يقول :

« ان الكاهن لم يخلق الدين خلقاً لكن استخدمه لاغراضه كما يستخدم « السياسي دوافع الانسان الفطرية وغرائزه » ، فلم تنشأ العقيدة الدينية « عن تلفيقات أو ألاعيب كهنوتية انما نشأت عن فطرة الانسان » (٢) .

وقد يقال : لو كان للدين والتدين جذور عميقة في فطرة الانسان وأعماق وجدانه ، اذن فلماذا خاض أصحاب الأديان كل تلك الحروب طوال التاريخ البشري من أجل اقرار الدين في مجتمعاتهم .

وجواب هذا واضح ، فانه لم يكن هناك خلاف فى أصل « وجود الله » والالتفات الى ماوراء المادة.. وانما الخلاف وقع فى خصوصيات هذا الاعتقاد وليس فى جوهره واصله .

وبهذا يتضح أن الصراع قام حول التفاصيل والخصوصيات ، وأما أصل العقيدة والايمان بوجود الله فقد اتفقت عليه كلمة البشرية على مدار التاريخ الانساني الطويل .

---

(١) قصة الحضارة ص ٩٩ ج ١ .

(٢) المصدر السابق .

هل وجود الله بديهى ؟

لقد اعتبر بعض العرفاء « وجود الله » فى العالم أمراً بديهياً ، وادعوا بان استنباط هذه الحقيقة من آيات القرآن والوقوف عليها استنباط واضح ولايحتاج الى الاستدلال عليه والتفكير مطلقاً .

وكأن « توماس كارليل » الفيلسوف الانجليزى قد انتزع مقالته التالية من هذا التصور والاعتقاد اذ قال :

« ان الذين يريدون اثبات وجود الله بالبرهان و الدليل ماهم الاكالذي « يريد الاستدلال على وجود الشمس الساطعة الوهاجة بالفانوس» (١).

ولدى مراجعة الايات القرآنية والادعية الواردة عن أهل بيت النبي ـ عليهم السلام ـ يمكن الوقوف على اشارات جلية الى هذا المطلب ، ونعني بداهة « وجود الله » (٢) .

ومن ذلك قوله تعالى :

« أفي الله شك فاطر السماوات والارض » [ابراهيم : ١٩] .

فما يمكن أن يكون اشارة الى قضية « بداهة وجود الله » في هذه الاية هو قوله : « أفي الله شك » في حين أن المقطع التالي من الاية أعني قوله « فاطر السماوات والارض » يعتبر دليلا مستقلا على وجود الله كما سيأتي توضيحه وبيانه فيما بعد .

---

(١) گلشن راز ص ٥١ .

(٢) ليس المراد من البداهة ان لا يختلف فيه اثنان او لا يحتاج الى تذكير مذكر بل للبداهة مراتب بعضها يحتاج الى تذكير مذكر او اشارة مشير، وربما يحتاج التصديق به الى تخلية النفس من الرواسب والاراء السابقة ولاجل ذلك لامانع من ان يكون وجود الله معنى بديهياً وان اختلف فيه الناس والفلاسفة .

وكما يمكن أن تكون الاية المذكورة اشارة الى «بداهة وجود الله» كذلك يستفاد ذلك من الاية التالية التي تصف الله بالظهور اذ تقول :

« هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » [الحديد - ٣] .

كما ويمكن استفادة اشارات واضحة الى هذا الامر من دعاء الامام أبى عبدالله الحسين بن على سيد الشهداء عليه السلام ، ومناجاته يوم عرفة مع ربه اذ يقول :

«كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ؟ !
«أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟!
«متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ؟ !
«ومتى بعدت حتى تكون الاثار هى التى توصل اليك ؟ !
«عميت عين لا تراك عليها رقيباً.

ويقول عليه السلام في ختام دعائه :

«يا من تجلى بكمال بهائه ، كيف تخفى وأنت الظاهر ؟!
«أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر ؟» (١) .

ولكن لابد أن نعلم أنه لا تنافي بين « بداهة وجود الله » و«فطرية الايمان به» فلا مانع من أن يكون وجود الله بديهياً ويكون الايمان بوجوده فطرياً أيضا .

وفي الحقيقة فان بداهة وجود الله ما هي الا نتيجة فطريته لان أحد أقسام البديهي هو: «الفطريات» كما هو واضح لمن يراجع هذا البحث في محله (٢).

ولاجل ذلك لا مانع من أن تكون مسألة وجود الله بديهية وفطرية في آن

(١) راجع كتب الادعية فى دعائه (ع) يوم عرفة .

(٢) بحث « مواد الاقيسة » وهذا البحث من المباحث الهامة جداً فى علم المنطق ولكن المتأخرين لم يهتموا به كما ينبغى مع الاسف وقد انفرد العلامة الحلى فقط فى كتابه « الجواهر النضيدة » بهذا المبحث .

واحد وما ذلك الا لان الايمان بوجوده تعالى قد امتزج بوجد اننا وبفطرتنا ، ولذلك يبدو وجوده لنا في صورة « الامر البديهي » .

الانسان يبحث عن الله فطرياً :

يذهب أكثر المفسرين الى أن فطرية الايمان بالله أمر يمكن استفادته من الايات القرآنية (١) واذا بهم يجعلون الايمان بـالله كسائر الغرائز المتأصلة في البشر ويقولون: كما أن الانسان يحب الخير فطرياً، أو يكره الشر فطرياً كذلك يبحث عن الله فطرياً وذاتياً ، ويريد معرفة ما وراء الطبيعة فطرياً أيضا ، وما كل ذلك الا لان « البحث عن الله والتفتيش عن الخالق » أمر جبل عليه الانسان وفطر عليه تكوينه وعجنت به سريرته فاذا به يميل الى الاذعان بالله ذاتياً بينما يكره الالحاد ونكران الله ذاتياً كذلك .

وفي هذا الباب نواجه نوعين من الايات :

نوعاً يعتبر « التعاليم الدينية » بأصولها (من عقيدة وعمل) قضايا فطرية مغروسة في جبلة البشر وخلقته، فاذا هي (اى هذه التعاليم) ليست سوى نداءات الضمير ، ومحاكاة للفطرة .

ونوعاً آخر يصرح بأن الايمان بالله و «التوجه اليه في الشدائد» من الامور الفطرية التي ولدت مع الانسان .

واليك فيما يلي كلا النوعين من الايات :

التعاليم الدينية أمور فطرية :

« فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » [الروم ــ ٣٠] .

---

(١) بمعنى أن الايات القرآنية تصرح بان الاذعان بوجود الله فطرى لدى الانسان .

ففي هذه الاية لم تجعل مسألة « معرفة الله والايمان به » فقط أمراً فطرياً بل وصف الدين بأصوله (والتي تعني تلك الاصول والكليات التي تشكل اساس الدين الالهي) بكونه فطرياً جبلياً (١) .

ويشهد الواقع على ذلك اذ نرى أن كل التعاليم التي جاء بها الدين من عقيدة وعمل ، تنطبق على مجموع الاحتياجات الفطرية سواء بسواء (٢).

والامعان في الاية المذكورة يفيدنا أن الدين عجن بفطرة البشر عجناً، فاذا هو منها واذا هي منه ، وجزء من كيانه .

وحقيقة الدين ليست سوى الطريق الافضل الذي يجب ان تسلكه البشرية للوصول الى السعادة .

وبتعبير آخر : ان الهدف والغاية من خلق البشر ليس الا الحصول على السعادة والكمال ، وقد هدى الله تعالى كل فرد من أفراد البشر بل وكل نوع من أنواع مخلوقاته الى ذلك اذ جهزه بمايوصله الى شواطىء السعادة المنشودة والكمال المطلوب بوسيلة مناسبة .

---

(١) الاستدلال بالاية في المقام موقوف على كون الدين بمعنى مجموع العقيدة والشريعة لا بمعنى الطاعة كما هو الظاهر من قوله تعالى: «وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» اي مخلصين له الطاعة . [البينة ـ ٥]

فان الدين في تلك الاية واضرابها بمعنى الطاعة .

فلو قلنا بكون الدين في هذه الاية بمعنى الطاعة لصارت من شواهد التوحيد في الطاعة.

غير ان مشاهير المفسرين قد فسروا الدين في الاية المبحوثة هنا بمجموع العقيدة والشريعة ، وجعلوا العقائد الاسلامية واصول الشريعة وكلياتها (لاجزئياتها وتفاصيلها) من الامور الفطرية .

(٢) هذا بالاضافة الى اننا نجد اغلبية الناس يميلون اليها طوعاً ورغبة اذا عرضت عليهم على النحو الصحيح ، واذاهم تجردوا عن العصبية ـ الهادي ـ .

وقداشارالكتاب العزيز بصراحة اليهذه «الهداية التكوينية» العامة والتي لا تقتصر على بني آدم بل تشمل كل الكائنات على الاطلاق .

فقد صرح بذلك فيآيات اخرى مضافا الى ما سبق اذ قال :

« ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » [طه ـ ٥٠] .

« الذى خلق فسوى . والذى قدر فهدى » [الاعلى ـ ٣] .

هذه الايات تفيد ـ بوضوح كامل ـ أن الله زود كل كائنات هذا العالم ـ بشراً وغير بشر ـ بهداية فطرية تكوينية تتبين بموجبها طريقها في الحياة فتأخذ مايناسبها وتدع مالا يناسبها ، وتعينها تلك الهداية الفطرية على معرفة ما هو مفيد لها وما هو مضر .

وفيخصوص الهداية الفطرية التيزود بها البشر خاصة يقول القرآن الكريم:

« ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » [الشمس ـ ٨] .

« ألم نجعل له عينين؟ ولساناً وشفتين ؟ وهديناه النجدين ؟ (البلد ـ ٨ ـ ١٠) .

« من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره » (عبس ـ) .

كل هذه الايات حاكية عنأن جميع الموجودات ـ أعم من الانسان وغير الانسان ـ تعيش فى ظل (هداية تكوينية) فطريـة ، هداية تقودها الى الكمال المنشود المطلوب .

والهادي للانسان فيهذا المسير انما هـو خلقته وتكوينه . وجميع البشر سواسية في هذه الموهبة الالهية المعنوية ونعني الهداية الفطرية فلم يفضل الله فيها بعضاً على آخر ، ولم يعطها لفريق ويحرم منها آخرين.. انما هي فطرة فطر عليها عامة البشر بلا استثناء اذ يقول :

« فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله »

فلم يخلق جماعة علىغريزة الايمان.. وجماعة اخرى على غريزة الالحاد.

جماعة على الميل الى الخير . . وجماعة أخرى على الميل الى الشر . .

كلا . . انما هي فطرة واحدة فطرعليها جميع الناس دون تمييزوتفضيل.. اذ لا ريب أنه لولم يقم مجتمع ما على أساس مشترك لماأمكن سوقه الىهدف الخلقة (ونعني به التكامل) .

فاذا كانت التعاليم الدينية بأصولها ذات طابع فطرى وصفة جبلية فمن الاحرى أن تكون مسألة « معرفة الله والايمان به » التي تعد أساس كل التعاليم الدينية أمراً فطرياً كذلك .

تجلي الفطرة عند الشدائد :

من المعلوم أن فطرية الايمان بالله لا تعني بالضرورة أن يكون الانسان متوجها الى الله دائماً ملتفتاً اليه متذكراً اياه في جميع حالاته وآنات حياته اليومية ، اذ رب عوامل تتسبب في اخفاء هذا الاحساس في خبايا النفس وحناياها وتمنع من تجليه ، وظهوره على سطح الذهن ، وفي مجال الوعي والشعور .

وأما عند ما يرتفع ذلك الحجاب المانع عن الفطرة فاذا بالانسان يسمع نداء فطرته بوضوح .

أجل . . هذه حقيقة لا تنكر . . فعندما يواجه المرء حوادث مخيفة نجده يتوجه الى الله ، ويستنجد به بحكم فطرته طالباً منه تيسير عمله، وتسهيل أمره.

عند ما تقع للانسان حوادث خطيرة كهجوم الامواج العاتية على السفينة التى يركبها في عرض البحر، أو حدوث عطل فنى في الطائرة التي يمتطيها في الجو ، أو انحراف السيارة التي يستقلها ، أو يتعرض لهجوم سيل كاسح على قريته أو مدينته . .

أقول عندما يواجه الانسان احد هذه المخاطر نراه يتوجه من فوره ـ وبصورة

تلقائية فطرية ـ الى الله ، وتحدث لديه حالـة عرفانية قلبية ، يطلب فيها من الله سبحانه الخلاص والنجاة .

ففي هذه الحالة صار (الخوف) مذكراً اياه بنداء الفطرة وكاشفاً عنها الاموجداً للايمان بالله .

فلا يصح لنا أن نستنتج من توجه البشر الى الله في هذه الحالة وفي هذه اللحظات من حياته بـأن الايمان وليد الخوف والرهبة من الطبيعة الغاضبة كما يـدعى الماركسيون ومن حذا حذوهم بل الخوف مجرد وسيلة تكشف الغطاء عن ذلكم (الايمان) المغروس في أعماق البشر ، المودوع في الفطرة بيد الخالق العظيم .

ان غريزة (حب الجمال) واكتناز الثروة وطلب العلم رغم أنها أمور مجبولة مع فطرتنا ومعجونة مع خلقتنا فهي لا تظهر ولا تتفتح ولا تبرز في كل الاوقات والظروف ، ولا تتجلى في عالم الـذهن في كل الازمنة والاحوال ما لم تتهيأ الظروف المناسبة لها في وجودنا .

وكذلك تكون « غريزة التدين » وفطرة الايمان بالله .

وها هو القرآن الكريم يذكرنا بهذه الحقيقة فيخبرنا كيف أن فريقاً من البشر يذكرون الله ويتوجهون اليه في مواقع الشدة ، والخطر . . أي عند ما تواجـه سفنهم طغيان الامواج ـ مثلا ـ .

ففي هذا الموضع ـ بالذات ـ يتذكرون الله وينسون ما سواه مـن العلل المادية حتى الاصنام التي كانوا يتصورون بأنها مقربة لهم الى الله ، فيدعون الله ويطلبون منه بكل اخلاص أن ينجيهم مما هم فيه :

« هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان، وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الـدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين .

« فلما أنجاهم اذا هم يبغون فى الارض بغير الحق . . . » [يونس ٢٢ – ٢٣] .
«فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون» [العنكبوت – ٦٥] .

« واذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا الا كل ختار كفور » (لقمان – ٣٢) .

« واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أوقائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضر مسه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعلمون » (يونس – ١٢) .

« وما بكم من نعمة فمن الله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون. ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم بربهم يشركون » (النحل – ٥٣/٥٤) .

« واذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون الا اياه فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان الانسان كفوراً » (الاسراء – ٦٧) .

« واذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين اليه ثم اذا أذاقهم منه رحمة اذا فريق منهم بربهم يشركون » (الروم – ٣٣) .

هذه الايات كلها تفيد أن الايمان بالله مزروع في فطرة الانسان ، غاية ما في الامر أن الانسان قد يغفل عن ذلك بعض الاحيان بسبب ما يعتريه من سهو ولهو ولذات منسية سريعة الفوت ، ولكنه سرعان ما يعود بحكم فطرته الى الله – عند ما يواجه الشدائد وتفقد الحياة رتابتها – فهنا لك لا يرى في سوى الله منقذاً ومخلصاً ، ولا يرى في غيره ولياً ولا نصيراً .

هل الايمان بوحدانية الله فطرى أيضا ؟

يعتقد فريق من العلماء أن الايات المذكورة ناظرة الى مسألة « فطرية الاعتقاد بوحدانية الله » لا الى مسألة « فطرية الاعتقاد بوجوده تعالى » .

فقد كتب من هذا الفريق من يقول :

لو كانت هذه الايات تتحدث عن فطرية شيء فهى انما تتحدث – في الحقيقة – عن فطرية « وحدانية الله » لا عن فطرية « أصل وجوده » .

وذلك لانهذهالايات موجهة ـ اساساً ـ الى المشركين الذين كانوا يتخذون مع الله الها أو آلهة اخرى .

وبذلك يكشف شأن نزولها عن أن الامر الموصوف بالفطرية والمنعوت بكونه جبلياً هنا ليس هو « الاعتقاد بوجود الله » بل هو «الاعتقاد بوحدانيته» كما لا يخفى .

الجواب :

ويمكن الاجابة على هذا الاعتراض بجوابين :

١/أن هذا الكلام ـ لو صح ـ انما هوصادق بالنسبة للايات التي تتحدث عن حالة «راكبي الفلك» (١) حينما تعتريهم الامواج الطاغية فيتوجهون ـ في غمرة الخوف والانقطاع ـ الى الله فيما يتوجهون في غير هـذه اللحظات الى معبوداتهم وآلهتهم المزعومة المصطنعة مشركين؛ حائدين عن جادةالتوحيد.

وأما تلكم الايات التي تصف أصول التعاليم الدينية بالفطرية ، وتعتبرها أموراً نابعة من صميم ذاته ومنطبقة مع جبلته، ومقتضى خلقته فخارجة عن مجال هذا الكلام والاعتراض .

ففي هذه الايات (الاخيرة) لم يعتبر التوحيد فقط أمراً فطرياً جبلياً بل اعتبر العلم بالمحسنات والمقبحات والعلم بالتقى والفجوركما في قوله تعالى «فألهمها فجورها وتقواها ـ الشمس/٧و٨» أو العلم بالدين كما في قوله : «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله ـ العنكبوت/٣٠ » .

أقول : اعتبر العلم بهذه الامور فطرياً .

وفي هذه الصورة لا منافاة بين فطرية الاعتقاد بأصل وجود الله والاعتقاد بوحدانيته فطرياً ، لان كل ذلك يندرج تحت اطار «التعاليم الدينية» على السواء.

---

(١) يونس ٢٣ والعنكبوت ٦٥ ولقمان ٣٢ والاسراء ٦٧ .

٢/ وحتى لو أغمضنا النظر عن هذا الجواب وقصرنا النظر على آيات « راكبي الفلك » فان الاعتراض لن يصح في موردها أيضا .

وذلك لان المشركين رغم اعتقادهم بالله فانهم ماكانوا يعبدون ـ في الاوقات الاعتيادية ـ الا أوثانهم خاصة فلم يكن لديهم في تلك الاحيان أي توجه الى الله ابداً ، بينما كان هذا الامر ينعكس تماماً عندمواجهة الاخطار والشدائد فكانوا يتوجهون الى الله وحده، يعبدونه وحده، ويتضرعون اليه وحده .. وأما الاصنام فكانت تسلم الى يد الاهمال والنسيان .

من هذا الامر يمكن استنباط الحقيقة التالية وهي أنه كما أن وحدانية الله أمر فطري كذلك الاعتقاد بأصل وجوده فطري أيضا .

لان المشرك ـ كما لاحظنا ـ لم يتوجه في الشدائد الا الى الله الذي كان ينسى وجوده وصفته في الحالات الاعتيادية نسياناً مطلقاً وكأن الله لم يكن .

ولا ريب أن هذه الالتفاتة بعد تلك الغفلة الشاملة للذات أيضا ، علامة ان الذات والصفة، (ونعني ذات الله ووحدانيته) كلاهما أمران فطريان .

وبعبارة اخرى : اذا كان الاعتقاد بصفة من صفات الله فطرياً فمن الاحرى أن يكون « أصل الاعتقاد بوجوده » كذلك أمراً فطرياً لدى الانسان ولذلك فان الايات المذكورة حتى اذا كانت تعني فطرية التوحيد ـ حسبما ادعوا ـ فانها تعني بالضرورة والاولوية فطرية الايمان بوجود الله .

تنبيه الى عدة نقاط :

لقد قادنا التحقيق السابق الى فطرية مباني الدين وأسسه واصوله ، ويتعين علينا الان أن ننبه القارىء الكريم بعدة نقاط نراها ضرورية في المقام :

الاولى: الفرق بين التوحيد الفطرى والتوحيد الاستدلالى:

يمكن البحث والتحدث حول معرفة الله والتوصل اليها عن طريقين هما:

١ ـ طريق الفطرة

٢ ـ طريق الاستدلال

والمراد من « طريق الفطرة » هو أن كل انسان يشعر في قرارة ضميره ، ومن تلقاء نفسه بانجذابه نحو الله، وميله العفوي الفطري اليه دون أن يكون في ذلك متأثراً ببرهان ، أو خاضعاً لدليل ، أو نابعاً من تعليمٌ معلم ، أو دعوة أحد، أو ما شابه ذلك من الموثرات الخارجية .

والمقصود بالطريق الثاني (اى التوحيد الاستدلالي) هو أن يجد المرء طريقه الى معرفة الله عبر الاستدلال واقامة البراهين العقلية والفلسفية فلا يكون دليله في هذا السبيل ، الا تلك البراهين ليس الا .

وقد يحدث خلط والتباس بين هذين الطريقين وهذين النوعين من «التوحيد» لذلك لابد من التلميح الى ما يساعدنا على التمييز بين «الفطري» و«غير الفطرى» من الامور . وهذا هو ما نبينه في النقطه الثانية التالية :

الثانية: كيف نميز العمل الفطرى عن غير الفطرى ؟

يصدر من الانسان في حياته نوعان من الافعال :

١ ـ الافعال الفطرية

٢ ـ الافعال العادية

والافعال الفطرية هي تلك الافعال التي تنبع من جبلة الانسان وفطرته وغريزته كالتنفس ، والدفاع عن النفس عند مواجهة الخطر .

وهذه الاعمال لا تختلف عما يفعله الحيوانات من أعاجيب الافعال بحكم الغريزة وتحت هداية الفطرة وتأثير الجبلة ودون أن تخضع في شيء من ذلك لاى عامل خارجي عن وجودها .

والافعال العادية هي التي لا يكون لهاأية جذور غريزية باطنية بل يقوم بها الانسان تحت تأثير العوامل الخارجية عن ذاته .

ولمزيد من التوضيح نمثل للافعال الفطرية بالامثلة التالية :

١/ الغريزة الجنسية وميل كل جنس الى مخالفه من الامور الفطرية التي تتجلى لدى كل فرد من أبناء البشر في سنين متفاوتة .

فكل أبناء البشر ـ بلا استثناء ـ يميلون في هذه الفترة من العمر الى الزواج واللقاء الجنسي دون أن يدعوهم الى ذلك داع أو مبلغ ودون أن يسوقهم الى ذلك مرشد أو معلم .

٢/ الميل الى الجاه والمكانة الاجتماعية هو الاخر من الامور الفطرية التى تنبع من أعماق الباطن البشري ، وحنايا النفس الانسانية .

فالحكم على الناس والحصول على المناصب ليس شيئا لايريده احد او يحتاج الى تعليم معلم .

٣/ حب المال واكتناز الثروة وجمعها من الامور الفطرية كذلك .

ألا ترى كيف لايشبع الانسان من جمع المال، ولا يمل من تكديس الثروة وكأن جبلته عجنت بطلب الدنيا وحبها .

هذه هي بعض النماذج من الافعال الفطرية وهي كما نرى لاتخضع لاى تغيير وتبدل كما لاتخضع لاى عامل خارج الذات .

ويقابل ذلك مجموعة من الافعال العادية التى تخضع لحالة التغير والتبدل باستمرار .

فاذا كانت الحاجة الى اللباس فطرية فان كيفية اللباس الذي يلبسه الانسان ليست فطرية، ولاجل هذا نرى التفاوت الكبير في كيفية الثياب والالبسة والازياء واختلافها من شعب الى شعب ومن أمة الى اخرى .

واليوم حيث يتزايد تقارب الشعوب بفضل المواصلات وأجهزة الاعلام بحيث يكاد يصبح العالم عائلة واحدة نجد أن موضات الازياء وموديلات الالبسة تتعرض للتغير والتبدل في كل عام في أغلب نقاط عالمنا ، فتذهب موديلات وتحل محلها موديلات أخرى جديدة بينما تبقى « الحاجة الى اللباس » ثابتة لاتتغير .

و على غرار الأزياء تخضع أساليب تجميل النساء وطرق الزينة ، وهكذا ديكورات المنازل والمحلات والمخازن ، للتغيير والتبدل كل عام وينتخب كل شعب لنفسه زياً من الازياء وموديلا من الموديلات ، وشكلا من الاشكال .

مع ملاحظة الامثلة التي ذكرناها للنوعين يمكن تمييز الامر الفطري عن الامر غير الفطري بمعونة العلامات التالية :

١ ـ حيث أن الامور الفطرية ذات جذور غريزية باطنية لذلك فهي تتصف بالشمولية والعمومية فليس هناك أحد من أبناء البشر يفقدها ويخلو منها .

٢ ـ الامور الفطرية تتحقق بوحي الفطرة وهدايتها ، ولا تحتاج الى تعليم معلم .

٣ ـ كل فكرة أو عمل تكون له جذور فطرية لا تخضع لتأثير العوامل السياسية والاقتصادية والجغرافية ، بل هي تعمل وتتحقق بعيداً عن نطاق هذه العوامل وتأثيرها .

٤ ـ الدعايات المكثفة و المستمرة ضد الامور الفطرية يمكن ان تضعفها وتحد من نموها ولكن لاتتمكن ـ أبداً ـ من استئصالها والقضاء عليها بالمرة.

هكذا تكون الامور الفطرية بينما تكون الامور العادية ـ على العكس ـ.
فهي محلية .
وهي تتأثر بالعوامل والمؤثرات المحيطية والبيئية .
وهي تخضع لتعليم معلم .
وأخيراً هي مما تتمكن الدعايات المضادة من استئصالها بالمرة .
والان علينا أن نرى ما اذا كانت «غريزة التدين» تتصف بالصفات والعلائم الاربع التي ذكرناها اولا ؟

١ ـ « البحث عن الله » ظاهرة عالمية :

لقد كشف التحقيق الكلي الذي قمنا به في مطلع هذا الفصل .
كشف النقاب عن « عالمية » هذا الاحساس ونعني حس البحث عن الله والانجذاب الى ما وراء المادة « الميتافيزيقيا » .
ونضيف هنا أن علماء التنقيب والاثار عثروا ويعثرون باستمرار ـ وخلال حفرياتهم ـ على معابد وهياكل للعبادة وأصنام تصور معبودات جميلة كان يتخذها البشر القدامى وتقدسها الاجيال الغابرة البائدة ، وتعود الى أقدم العصور .
فها هو فريد وجدي يكتب في دائرة معارفه :
«ان نتيجة التنقيبات في باطن الارض تفيد أن « الوثنية »كانت من أظهر «وأبرز الادراكات البشرية،وكأن الاعتقاد بالمبدأ نشأ مع ظهور البشر جنباً « الى جنب» (١) .
ويكتب «جان دايورث» الاستاذ بجامعة كولومبيا حول الدين وأصالته في المجتمع البشري (٢) :

---
(١) دائرة المعارف مادة « اله » و « وثن » .
(٢) الدين في التجارب .

« انك لن تجد أية ثقافة لدى أية أمة من الامم وقوم من الاقوام الا ويكون
« فى تلك الثقافة شكل من أشكال التدين وأثر بارز للدين» . .

«.. اذ جذور التدين ممتدة الى أعماق التاريخ .. الى الاعماق المجهولة
«من التاريخ السحيق البعيد غير المدون» (١) .

٢ ـ الفطرة هى الهادية الى الله وليس التعليم :

يستيقظ الشعور الديني فى باطن كل انسان ـ تماما ـ كبقية الاحاسيس الباطنية دون معلم ودون ارشاد أو توصية من أحد .

فكما يحس الانسان باطنياً وذاتياً فى فترة من فترات حياته أو فى كل الفترات بميل شديد الى أمور كالجاه أو الثروة أو الجمال أو الجنس وذلك تلقائياً ودون تعليم معلم ، كذلك يستيقظ فى باطنه « ميل الى الله » واحساس تلقائي يدفعه بدون ارادته الى التفتيش عنه، وهو احساس يتعاظم ويتزايد ويظهر ويتجلى اكثر فاكثر أثناء البلوغ حتى أن علماء النفس يتفقون فى ان بين«ازمة البلوغ » و « القفزة المفاجئة فى المشاعر الدينية » فى الفرد ارتباطا وتلازما لاينكر .

ففى هذه الاوقات نشاهد نهضة قوية ، واندفاعة شديدة فى الشعور الديني حتى عند أولئك الذين كانوا قبل تلك الفترة غير مكترثين بالدين وقضايا الايمان.

ويبلغ الشعور الديني ذروته فى سن السادسة عشرة حسب نظرية « استانلي هال » .

وأما الاشخاص الذين سبق لهم أن تلقوا تربية دينية فى عهد الطفولة فلا توجد لديهم مثل تلك النهضة المفاجئة بل يمتد الشعور الديني الموجود قبل

---

(١) المصدر السابق .

البلوغ الى ذلك الوقت دونما مفاجأة .

ان ظهور « الميل المفاجىء » الى الدين والى الله ومسائل الايمان دون تعليم أو توجيه لهو أحد الدلائل القاطعة على فطرية هذا الامر ، وكون هذا الاحساس يظهر فطرياً شأن بقية الاحاسيس الانسانية الفطرية الاخرى .

ولكن علينا أن لانغفل عن نقطة مهمة وهي : أن هذا الاحساس ، وكذا بقية الاحاسيس و المشاعر الانسانيه لو لم تحط بالمراقبة الصحيحة والرعاية اللازمة أمكن ـ بل من المحتم ـ ان تعروها سلسلة من الانحرافات وتتعرض للاعوجاج كما هو الحال عند الوثنيين وغيرهم ممن تركوا عبادة الله، وأخذوا بعبادة الالهة .

٣ ـ الشعور الديني ليس وليد العوامل المحيطية :

عندما نجد « الشعور الديني » منتشراً وسائداً في كل مكان وكل صقع من هذا العالم، وفي كل عصر من عصور التاريخ البشري فان من البديهي أن نستنتج أن هذا الشعور نداء باطني فطري لامحرك له سوى الفطرة ولامقتضي له سوى الجبلة.

لانه لو كان للظروف الجغرافية أو العوامل الاخرى دخل في نشوء هذا الشعور لوجب أن يوجد في مكان دون مكان ، ولدى شعب دون شعب ، ولدى طبقة خاصة دون اخرى .

وبتعبير آخر لوجب أن يكون هذا الشعور لدى من تتوفر لديه الظروف الجغرافية أو السياسية او الاقتصادية الخاصة دون من لاتتوفر فيه تلكم الخصوصيات. في حين ان الامر على العكس من هذا تماماً فالشعور الديني موجود في جميع المناطق ولدى جميع الشعوب وفي جميع ادوار التاريخ البشرى الطويل . . وهذا هو بالذات شأن كل ما لايخضع لتأثير العوامل الخارجية .. وبالتالي شأن

كل أمر فطري .

وفي هذا الصدد يقول « بلورتاك » المؤرخ الاغريقي الشهير منذ نحو من ألفي سنة :

« من الممكن أن نجد مدناً بلا أسوار ولا ملوك ولا ثروة ولا آداب ولا مسارح

« ولكن لم ير قط مدينة بلا معبد ، أو لايمارس أهلها عبادة » (١) .

ويقول العالم الاثري الراحل الدكتور سليم حسن :

« دلت البحوث العلمية البحتة الان على أن لكل قوم من أقوام العالم عامة

« ـ مهما كانت ثقافتهم منحطة ـ ديناً يسيرون على هديه و يخضعون لتعاليمه » (٢)

٤ ـ الدعايات حددت هذا الشعور ولم تستأصله :

لاشك في أن الدعايات المناوئة، في مقدورها أن تحد من نمو كثير من الاحاسيس و المشاعر الدينية و لكنها لا تستطيع ـ بتا تـاً ـ ان تقضي عليها وتستأصلها .

وحتى الان ورغم سيطرة الافكار اليسارية على ما يقرب من ثلث عالمنا المعاصر ومحاولة البعض لحبس « الشعور الديني » في سجن الاستعمار الشيوعي او القضاء عليه بالمرة (٣) فان هذه الجهود المناوئة للدين لم تحقق اي قسط مهم من النجاح في القضاء على الدين، اوتفريغ قلوب اكثرية سكان هذا العالم من هذا الشعور.

فهاهو الشعور الديني ـ في نفس الاتحاد السوفياتي البلد الشيوعي الام ـ رغم مرور ازيد من ستين عاما على الثورة الشيوعية فيها لايزال يحتفظ بمكانته

---

(١) بين العلم والدين ص ٣٦ .

(٢) بين العلم والدين ص ٢٥ .

(٣) حتى ان بعض الاحزاب التقدمية رفعت مؤخراً شعار: «القضاء على الدين داين».

في أعماق القلوب ، ولذلك عمدت السلطات ـ في الأونة الأخيرة ـ الى اعطاء بعض الحريات المسلمين والميسحيين لاقامة شعائرهم الدينية .

وفعلت الصين مثل ذلك مؤخراً كماتنقل نشرات الاخبار ووكالات الانباء .

كل ذلـك برهان ساطع ودليـل قاطع على أن « الشعور الـديني » فطرة فطر عليها الناس ، جميع الناس .. . لاتمحوها الدعايات المناوئة، ولا اي شيء آخر، وان كانت تقلل من اندفاعتها وتحد من نموها ، بعض الوقت ، وبعض الشيء .

الثالثة: الشعور الدينى أوالبعد الرابع فى الروح الانسانية :

اذا كان القرآن الكريم واحاديث أئمة الاسلام تعتبر الشعور الديني امراً نابعاً من الفطرة ، و راجعاً اليها . . وامرجبل عليها الانسان يوم خلق فان علماء النفس منهم خاصة يصفون هذا الشعور بانه « البعد الرابع » للروح الانسانية .

واذاتها فتت في الغرب نظريـة الابعاد الثلاثة للجسم اثر ظهور النظريـة النسبية التي أضافت بعداً رابعاً للاجسام هو الزمان مضافاً الى أبعاده الثلاثة المنظورة (وهي الطول والعرض والعمق) فقالت: كما ان الجسم لا يخلو من هذه الابعاد الثلاثة كذلك لا يخلو عن الزمن الذي هو وليد الحركة بما أن الاجسام في حركة دائمة .

أقول: كما تهافتت نظرية الابعاد الثلاثة بظهور البعد الرابع للاجسام كذلك مع اكتشاف الشعور الدينى في الانسان والاطلاع على أن هذا الشعور يمثل أحد العناصر الثابتة والطبيعية في الروح والنفس الانسانية تهافتت النظرية القائلة بان للروح الانسانية ثلاثة أبعاد فحسب ، وثبت في المآل أن في الـروح والفطرة البشرية حساً آخر علاوة على الاحاسيس والغرائز الثلاث المعروفة، وهذا الحس هو « حس التدين » الذي لا يقل اصالة عن بقية الاحاسيس الاصيلة والمشاعـر

المتأصلة في وجود الانسان .

واليك فيما يلي بيان الغرائز والاحاسيس الثلاث باختصار :

١ - غريزة حب الاستطلاع :

وهذه الغريزة هي التي دفعت وتدفع الفكر الانساني - منذ البداية - الى البحث والى دراسة المسائل والمشاكل والسعي لاكتشاف المجهولات وفك الرموز واستكناه الحقائق.. وهي الغريزة التي نشأت في ظلها العلوم والصناعات وتوسعت المعارف وتطورت وتقدمت... وهي الغريزة التي ساعدت المكتشفين والمخترعين منذ القدم وكانت معواناً ومشجعاً لهم على مواصلة البحث المضني لاكتشاف ألغاز الطبيعة واسرار الحياة وكشف القناع عنها، وتحمل كل الصعوبات والمتاعب في ذلك الطريق الوعر .

٢ - غريزة حب الخير :

وهي منشأ ظهور الاخلاق ، ومعتمد الفضائل والسجايا الانسانية والصفات النفسانية المتعالية .

وهي الغريزة التى تدفع الانسان الى أن يحب بني نوعه ويطلب العدل ، والحق ، والسلام .

وهى التي توجد في المرء نوعاً من الميل الفطري الباطنى الى الاخلاق النبيلة والسجايا الحميدة ونفوراً من الرذائل والصفات الذميمة .

٣ - غريزة حب الجمال :

وهي منشأ الفنون الجميلة قديماً وحديثاً وسبب ظهور الاعمال الفنية في شتى مجالات الحياة .

٤ ـ غريزة التدين :

وتعنى بأن كل فرد من أبناء الانسان يميل بنحو ذاتي وفطري، وبحكم غريزته الى (الله) ويميل الى التدين، وينجذب عفوياً الى معرفة ماوراء الطبيعة والقوة الحاكمة على هذا الكون الذي يعيش ضمنه ويكون وجود الانسان فرعاً من وجوده وجزء من أجزائه .

تلك القوة التى بيدها امر العالم ويمكن ان (تنقذه) من البلايا ، وتدفع عنه كل مكروه ان شاءت .

ولقد أوجد اكتشاف هذا الشعور وهـذا البعد الاخير حركة عظيمة في الاوساط العلمية اذ حط هذا الكشف العلمي النفسانى الهام من غرور ماديي القرن العشرين وكبريائهم .

فاذا كان انكار ماوراء الحس «الميتافيزيقيا» دليلا على الفهم والعلم والتحقيق ذات يوم فقد أصبح هذا الامر ـ بعد اكتشاف البعد الرابع ـ علامة الجهل والتعصب والتحجر ، والانكار لابده الحقائق الراهنة .

واذا كانت مقالة لينين حول الدين، تعتبر ذات يوم فى نظر البعض (أصلا) لا يقبل النقاش والجدل ، وكانت جماهير السواد تتصور بانه قد اكتشف لغزاً وسرّاً عظيماً من أسرار الكون فقد أصبحت هذه القولة بعد اكتشاف البعد الرابع « اى الشعور الدينى الفطرى » واحدة من السخافات والمهازل .

ان وجود البعد الرابع في الروح الانسانية تثبت أن لجميع الميول الدينية عند الانسان جذوراً ضاربة في أعماق الوجدان، وقد تجلى هذا الشعور فى جميع أدوار الحياة البشرية حتى في تلكم الادوار والمناطق التى لم تكن فيها مشكلة العامل

ورب العمل(١) مطروحة بحال .

فقدكان هذا الشعور يدفع البشر في تلك الادوار والمناطق الى الله والى ماوراء الطبيعة .

كما أن آثار الشعور الدينى لم تختف عن الكهوف والمغارات التى كان يسكنها الانسان الاول .

هذا ونظائره يكشف بوضوح عن ملازمة هذا البعد للروح الانسانية ملازمة الظل للشاخص ، وملازمة الزوجية للاربعة . . . وكأن التوجه الى الله والى قضايا ماوراء الطبيعة نشيد غيبي لا يفتأ ينبع من الفطرة الانسانية . .

نشيد لا يهدأ . . .

الماركسيون وتقديس المبادىء الماركسية :

رغم كل الدعايات المستمرة التي يقوم بها الماديون ضد «الدين» ووصمهم له بأنه من عوامل الجمود والتأخر ، وكونه منافياً للحرية الانسانية ومانعاً من تقدم البشرية في مجالات البناء الفكرى والاجتماعي .

رغم كل تلك الدعايات المضادة لم يستطيعوا أن ينبذوا الدين والافكار الدينية من أدمغة البشر ، أو يقللوا من تقديس المجتمعات المؤمنة لمعتقداتها.

وربما عاب الماركسيون على المتدينين ذلك التقديس المفرط لمعتقداتهم والحال ان تقديس الماركسيين ـ انفسهم ـ لمبادىء الماركسية ولمؤسسيها لم يقل، ولم يختلف عن معاملة المتدينين لمعتقداتهم وكتبهم السماوية ومن جاء بها .

---

(١) هذا هورد تلويحى الى ما يردده الماديون الماركسيون حول الدين اذ يقولون : ان الدين لم يوجد الا لاخماد ثورة العمال الكادحين على ارباب العمل . .

ولكن بعد أن ثبت أن للدين جذوراً فى ضمير البشر، وأنه كان متواجداً حتى فى النقاط التى لم يكن فيها خبر عن العامل ورب العمل لم يعد للنظرية الماركسية حول الدين أية قيمة.

ان الماركسيين يعتبرون أصول الماركسية وما جاء به وقاله ماركس وانجلز ولينين ، اموراً صحيحة مائة بالمائة ويرون أنها منزهة عن أي غلط أوعيب وعارية عن اي اشتباه وخطأ ، وانها قطعية لا يأتي الباطل من بين يديها ولا من خلفها ولا يمكن أن تتغير اوتتبدل(١) تماما كما يعتقد المتدينون والالهيون في شأن الوحي والكتب السماوية .

ويكفي لمعرفة مدى تقديس الشيوعيين والماركسيين لشخصياتهم ومؤسسي مبادئهم ما نشرته البرافدا الناطقة بلسان الحزب الشيوعي في ٢٦ أبريل ١٩٤٩ اذ قالت :

«نحن نؤمن بثلاثة اشياء :كارل ماركس،ولينين ، وستالين، ولا نؤمن بثلاثة أشياء : الله ، والدين ، والملكية الخاصة» .

انهم يحرمون أية «اعادة نظر» في المبادىء والاصول الماركسية،ويصمون كل من يحاول ذلك بالردة الفكرية ، والمروق من اللينينية الماركسية . . . ويعتبرونه مرتدا حزبياً ، تماما كما يفعل المتدينون اذ يعتبرون الانحراف عن التعاليم النبوية وانكار بعض الضروريات الدينية سبباً للارتداد ويعدون منكرها «مرتداً دينياً» ويهدرون دمه .

ان الاحترام الذي يلقاه مؤسسوا الاشتراكية من قبل أتباعهم لا يختلف كثيراً عن احترام أتباع الديانات الالهية للانبياء والرسل ان لم يزدد عليه .

وغاية التفاوت بين السلوكين أن أتباع هذه الاحزاب والمبادىء المادية يحترمون قادتهم السياسيين ما داموا يحتلون المناصب ، ففي مثل هذه الفترة تجدهم يصفون قادتهم بأنهم « ملائكة الرحمة » و أنهم « محطموا قيود

(١) هذا رغم أن من اصول المادية الديالكتيكية هو التغير المستمر في الاشياء ! ! !

الاستعمار والاستبداد» وأنهم «ملجأ الجماهير الكادحة» وما الى ذلك من ألفاظ المديح والثناء .

ولكن ما أن أقصي هؤلاء القادة من مناصبهم أوحان موتهم وأودعوا باطن الارض الا ووجدت انعكاس الاية. فاذا بالاسياد المحترمين بالامس المستحقين لاجمل وأسمى آيات المديح والثناء ، ينهال عليهم كل ما في قاموس الشتائم من سباب واتهامات ، فاذا بالقائد التقدمي يصبح رجعياً ، ضد الكادحين ، سفاكاً ، خرق أسس الماركسية وتجاوز عليها ، واستهان بآراء الجماهير الى غير ذلك من الاتهامات الرخيصة ! ! !

وقد وجدنا ووجد العالم كله - طوال الفترة التي عشناها - نوعين متضادين من الوصف في حق ستالين .. فبينما كان يعد ذات يوم ملاكاً طاهراً مقدساً صار يعد في يوم آخر سفاكا دموياً الى درجة أن تماثيله ازيلت من الساحات والميادين العامة في الاتحاد السوفياتي بعد موته (١).

وها نحن اليوم نشاهد بدايات لنفس الموقف في شأن «ماو» ، وسوف لن يمضي زمان طويل الا ونجد «ماو» وقد أصيب بما سبق ان اصيب به سلفه : ستالين المنكود الحظ .

ان الاحترام والتعظيم الذي يظهره أتباع الفلسفة المادية لمؤسسي اصول الماركسية كماركس وانجلز لدليل قاطع على فطرية سلسلة من المفاهيم كالخلود والابدية .

فهذه المفاهيم صحيحة في حد ذاتها وهي أمور قطعية مأة بالمأة الا ان القوم

---

(١) بل وأريد اخراج جثمانه للحرق انتقاماً ،كما تتحدث عن ذلك بعض الكتب عن الاتحاد السوفياتي .

استخدموها في غير مواضعها خطأ . .(١)

فبدل أن يستخدمـوا وصف الخلود والابدية في حق «الوحـي الا لهي» ويعتبروا الانحراف عن ذلك الوحي ارتداداً ، نجدهم وصفوا «الماركسيـة» بالخلود ونعتوا مؤسسيها بالابدية فاذا بهم يواجهون ذلك التخبط الذريع .

و لولم تكن مفاهيم كمفهـوم (الخلود و الابدية) أموراً فطرية لمـا راح الماركسيون يطلقونها على هذا اوذاك حتى ولوخطأ.

ثم اننا كثيراً مانجد الماركسيين يستخدمون في شعاراتهم ونشراتهم ألفاظاً ك : «التضحية والفداء» في حين أن هذه المفاهيم لا تتلاءم مع أصول الماركسية لحصرها الوجود في «العالم المادي» وانكارها لما وراء ذلك .

واذا كنا نعلم بأن الانسان لا يعمل شيئاً الا لتحقيق منفعة شخصية الى درجة أن المنافع الاجتماعية ايضاً لا يريدها الانسان الا لمنفعة نفسه فلمن يضحي الماركسي ولمن يقدم نفسه فداء وهولا يعتقد بالاخرة وما فيها من أجروثواب؟

أما يعتقد المنطق الماركسي بأن الانسان يفنى بالموت فناءكاملا ولا تعود منافعه اليه بعد موته ؟

فماذا تعني التضحية والفداء عند الماركسيين ؟

أليس ذلك يدل على ان دوافع التضحية والفداء أمور فطرية متأصلة في ضمير الانسان ووجدانه ، وأن الماركسيين أخطأوا في طريقة استخدامها ؟

المعنى الاخر لفطرية الايمان بالله :

وقد تفسر «فطرية الايمان بالله» بنحو آخر اذ يقال: يكمن في قرارة كل انسان

---

(١) يقصد الاستاذ بأن الايمان الفطري بوجود أمور خالدة وأبدية أمر صحيح وموجود في باطن البشر وأن هنـاك بالفعل أموراً خالدة وأبدية في الوجود بيـد أن الماركسيين أخطأوا في استعمال هذه الاوصاف فاستخدموها في غير مواضعها ــ الهادي ــ .

عشق للكمال والخير المطلق لم يزل ولا يزال يدفع الانسان اليه .

فاذا ما وجد الانسان في نفسه ميلا شديداً الى العلم أو الى الاخلاق أو الفن والجمال فان هذا الميل انما هو شعبة نابعة من ذلك العشق للكمال ، واشعاعة من اشعاعاته .

ان أوضح دليل على وجود مثل هذا العشق للكمال المطلق في باطن البشر هو أن أي كمال مادي لا يروي عطش الانسان ولا يطفىء ظمأه .

فها هو الانسان يسعى جهده ليبلغ الى مايريده من المناصب الرفيعة، ويظل يطمح الى ما هو أعلى وأعلى حتى اذا نال ما أراد فكر في أن يسخر قمة أعلى من قمم الكمال وكلما ازداد رقياً ازداد عطشا وظمأ وطموحاً أكثر فاكثر .

كل هذا ـ لو تأملنا ـ دليل واضح على أن للانسان ضالة ينشدها أبـداً . ويبحث عنها باستمرار وقد كان يظنها في الكمالات المادية المزيجة بالنقائص والشرور وأنها قادرة على ارواء ظمأه وغليله، ولكنه كلما خطى خطوة جديدة الى الامام رأى خلاف ما كان يتصوره ويتوقعه، ووجده دون مايهواه ويعشقه.

ان تعشق الكمال المطلق لدليل ـ حقاً ـ على وجود مثل هذا الكمال، ولدليل أيضا على وجود رابطة قائمة بين الانسان والكمال ذاك .

ان الوصول الى ذلك الكمال و بلوغـه يحتاج الى تفكر وتدبر ، والى السير في الطريق المؤدى اليـه ، والى الرياضة الدؤوبـة التى تشعل الجذوة الكامنة في اعماق النفس وتوجد في حنايـاه شغفاً اكبر وعطشاً اعمق، وتحوله بالتالى من باحث عن الله الى واجد لله ، ثم يتحول وجدانـه لله الى الشهود، واليقين الذي لا ينفذ اليه شك ، ولا يتسلل اليه تردد وارتياب .

ان هذا الشهود ليس برؤية العين بل بعين البصيرة التي نوه عنها في كلام الامام علي ـ عليه السلام ـ اذ قال :

« لم تدركه العيون بمشاهدة العيان، بل تدركه القلوب بحقائق الايمان » (١) ،

ان اليقين الحاصل للسالك والعارف في مسألة « وجدان الله » لهو أعلى من اليقين الحاصل من استخدام الجوارح والحواس ، انه نور لاظلمة فيه ، ويقين لاشك فيه ، ولا تردد ولا احتمال ولا ظن .

والان ما هوطريق الوصول الى مثل هذا الكمال واليقين المطلق والشهود الاعلى ؟

ان القرآن الكريم يشير بنحو ما الى هذا الطريق في آية اذ يقول :

« فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين. واعبد ربك حتى ياتيك اليقين » (الحجر- ٩٩) .

ففي هذه الاية وصفت العبادة والدعاء بكونها طريقا للوصول الى هذا اليقين والمعرفة القلبية اليقينية (٢) .

ان هذا اليقين هو غير اليقين الذي يحصل لكل العابدين . . ان هذا هو ذلك الشهود الذي يكون على غرار اليقين الحاصل من الاحتكاك بالمحسوسات الذي يكون من القوة بحيث يمنع من تطرق اى شك أو ترديد اليه .

وهذا الطريق ليس في وسع كل أحد سلوكه كيفما اتفق بل لابد لسلوكه من التهيؤ اللازم الذي لا يوجد الا عند القليلين من عباد الله المخلصين .

الشعور الديني الفطري في الاحاديث :

نظراً للاهمية التي تتمتع بها مسألة فطرية الحس الديني في العلوم الانسانية وردت بعض الاحاديث الصادرة من النبي الاكرم ، والائمة الطاهرين الصادقين

---

(١) نهج البلاغة ، عبده ، خطبة ١٧٤ .

(٢) ان التفسير المذكور في المتن للاية هو احد المداليل والابعاد التي يمكن استخراجها من الاية ولاينافي تفسر بعض الاحاديث اليقين هنا بالموت .

التى تتحدث عن ذلك واليك طائفة منها :

١ ـ صحيح البخارى فى تفسير آية « فطرة الله . . . » نقل الحديث التالى عن النبي ـ ص ـ :

« ما من مولود الا يولد على الفطرة ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ثم قال ـص ـ: « فطرة الله التى فطر الناس عليها » » (١) .

وقد وردت في أحاديث أهل البيت عليهم السلام في تفسير آية الفطرة ما يقارب (١٥) حديثا فسرت الفطرة بالتوحيد ، وهي تفيد بوضوح أن توحيد الله والايمان بذاته ووجوده وصفاته مما جبل عليه البشر وعجنت به فطرته (٢) .

وربما فسرت بعض هذه الاحاديث (الفطرة) المذكورة فى الاية بـ : «الاسلام» و « معرفة الله » التي تعود في الحقيقة الى المعنى السالف .

ونذكرها هنا كل تلك الاصناف من الروايات مع الاشارة الى ما هو مكرر منها:

أما ما صرح منها بالتوحيد فهي :

٢ ـ سأل هشام بن سالم عن الامام الصادق جعفر بن محمد ـ عليهما السلام ـ عن معنى الفطرة فقال الامام :

« فطرهم على التوحيد » (٣) .

وقد روى مثل هذا عن الامام الصادق غير هشام كزرارة والعلاء بن فضيل ومحمد الحلبى وعبد الرحمان بن كثير مولى أبي جعفر . .

٣ ـ مارواه زرارة عن الامام أبى جعفر محمد بن على الباقر (ع) حينما سأله قائلا : اصلحك الله ، قول الله عزوجل فى كتابه « فطرة الله التى فطر الناس

---

(١) التاج الجامع للاصول ج٤ ص١٨٠، وتفسير البرهان ج٣ ص٢٦١ الحديث ٥.

(٢) و (٣) راجع تفسير البرهان ج ٣ ص٢٦١ ـ ٢٦٣، والتوحيد للصدوق ص٣٢٨

عليها » فقال الامام مجيباً :

« فطرهم على التوحيد(١)عند الميثاق علىمعرفته أنه ربهم » (٢)

واما ما فسرت الفطرة فيه بالمعرفة فهي :

٤ ـ ماعن زرارة أيضا عنأبي جعفرالامام محمد بنعلى الباقر عليهالسلام: قال سألته عن قول الله عزوجل : « حنفاء لله غيرمشركين » وعنالحنيفية، فقال الامام :

« هى الفطرة التى فطرالله الناس عليها لاتبديل لخلق الله »

ثم قال :

« فطرهم الله على المعرفة » (٣)

وقد أوضح الامام الباقر المقصود بهذه المعرفة في رواية أخرى رواهـا زرارة عنه أيضا لما سأله عن نفس الاية فقال عليه السلام :

« فطرهم على معرفة أنه ربهم ولولا ذلك لم يعلمواااذا سئلوا من ربهم ومن رازقهم » (٤)

وأما ما فسرت الفطرة بالاسلام فهي :

٥ ـ ما عن عبدالله بن سنان عن الامام أبى عبدالله الصادق عليه السلاملما سأله عن قول الله عزوجل : « فطرة الله التى فطر الناس عليها » ماتلكالفطرة، قال الامام :

---

(١) انتفسير الدين المفطور عليه، فيهذه الاحاديث بالتوحيد لا يدل علىاختصاص الدين فىالاية بالتوحيد خاصة بل ان ذكر التوحيد انما هومن باب ذكر «اظهر المصاديق» واجلاها .

(٢) و(٣) و(٤) نفس المصادر السابقة .

« هي الاسلام » (١)

ثم أوضح الامام نفسه في رواية أخرى عن عبدالله بن سنان أيضاالمقصود بالاسلام وأنه هو التوحيد ومعرفة الله اذ قال عليه السلام :

« هـي الاسلام فطرهم الله حين أخـذ ميثاقهم على التوحيد » (٢)

٦ ـ سأل محمد بن حكيم عن الصادق عليه السلام عن المعرفة من صنع من هي ؟ فقال عليه السلام :

« من صنع الله ، ليس للعباد فيها صنع » (٣).

٧ ـ سأل أبو بصير عن الامام الصادق ـ عليه السلام ـ فقال الامام عليه السلام :

« نعم وليس للعباد فيها صنع » (٤).

٨ ـ ولقدتعرض الامام علىعليهالسلام الىهذا المطلب «ایفطرية الاعتقاد بالله » فينهج البلاغة في أولى خطبة فيه عند ماذكر بان الانبياء أرسلوا لاثارة دفائن العقول ، أي لاحياء ما هو مرتكز في عقول البشر وما هوكامن في حنايـا فطرتهم من الاعتراف بوجود الله والاذعان بالهيته اذ يقول عليه السلام :

« فبعث الله فيهم رسله وواتر اليهـم أنبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسىنعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن العقول »(٥).

---

(١) و (٢) المصادر السابقة .

(٣) أصول الكافي ج ١ ص ٨٥ ـ ٩٣ ـ ١٦٥ .

(٤) أصول الكافي ج ١ ص ١٦٣ .

(٥) نهج البلاغة ، الخطبة الاولى .

مع ملاحظة هذا الكلام العلوي يمكننا القول بأن المقصود من قول الله تعالى، « فذكر انما أنت مذكر »(الغاشية ـ ٢١) في حق الرسول الاعظم «ص» هو : أن يذكّر الرسول الاكرم الناس بما هو كامن ومودوع ـ اساساً ـ في فطرتهم. . أوأن هذا هو أحد أبعاد الاية ومعانيها ـ على الاقل ـ .

٩ ـ ما دار بين رجل والامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ..

قال الرجل ـ: يابن رسول الله دلني على الله ماهو؟ فقدأكثر علي المجادلون وحيروني .

فقال له الامام ـ : يا عبدالله هل ركبت سفينة قط؟قال ـ : نعم قال ـ : فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ، ولا سباحة تغنيك ؟ قال ـ : نعم .

قال ـ : فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الاشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك ؟ قال ـ : نعم . .

قال الصادق ـ عليه السلام ـ : فذلك الشيء هـو الله القادر على الانجاء حيث لا منجي ، وعلى الاغاثة حيث لا مغيث (١) .

تنبيـه :

دلت الابحاث الماضية على ان للانسان ادراكات فطرية منذ أن يولد،وهي تواكب جميع مراحل حياته، وتتكامل بتكامل وجوده وتتفتح بتفتح مشاعره.. ولكن ربما يتوهم ان هذا منقوض بقوله تعالى :

« والله اخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصاروالافئدة لعلكم تشكرون » (النحل ـ ٨٧)

فهذه الاية تؤيد ماذهب اليه علماء النفس من خلو صفحة النفس من المعلومات في بدء تكونها ، بلا فرق بين العلوم الفطرية وغيرها .

والجواب عن هذا واضح بعد الوقوف على مقدمة و هي : ان التصورات والتصديقات اماكسبية اوبديهية و الكسبية انما يمكن تحصيلها بواسطة تركيب

(١) بحار الانوار ج ٣ ص ٤١ نقلا عن معاني الاخبار للشيخ الصدوق .

البديهيات فلابد من سبق هذه العلوم البديهية .

اما العلوم البديهية فلم تكن حاصلة في نفوسنا، بل حصلت هي ايضا بمعونة الحواس كالسمع والبصر فالطفل اذا ابصر او سمع شيئاً مرة بعد اخرى ارتسمت ـ في ذهنه ـ ماهية ذلك المبصر او المسموع، وكذا القول في بقية الحواس .

فالمدركات على قسمين: مايكون نفس حضورها موجباً تاماً في جزم الذهن باسناد بعضها الى بعض كما اذا حضر في الذهن ان الواحد ما هو؟ وان نصف الاثنين ما هو؟ كان حضور هذين التصورين في الذهن علة تامة في جزم الذهن بان الواحد محكوم عليه بانه نصف الاثنين وهذا القسم هو عين العلوم البديهية.

والقسم الثاني ما لايكون كذلك ، وهو العلوم النظرية ، مثلما اذا احضر في الذهن ان الجسم ماهو؟ وان المحدث ماهو، فان مجرد هذين التصورين لايكفي في جزم الذهن بان الجسم محدث بل لابد فيه من دليل منفصل وعلوم سابقة .

وهذا هو الملاك في تقسيم العلوم الى بديهية وكسبية (١) .

والاية ناظرة الى العلوم الحصولية التي تنقسم الى البديهي والنظري لا العلوم الحضورية مثل علم النفس بذاتها ، ولا العلوم الفطرية التي ليس لها الا قوة العلم وانما تتفتح اذا خرج الانسان الى هذا العالم واعمل حواسه، ولامس الحقيقة الخارجية فعند ذاك ينقلب ما هو علم بالقوة الى العلم بالفعل . وصفوة القول:

ان هناك في النفس البشرية سلسلة من المعلومات على صورة خمائر تتجلى وتظهر وتتفتح شيئاً فشيئاً مع مرور الزمن ومع احتكاك الانسان بالوقائع الخارجية ولا يسمى هذا علماً فعلياً وادراكاً حاضراً .

وبالتالي فالاية ناظرة الى ذلك . . اي ان الانسان منذ يخرج من بطن امه ليس فيه علم فعلي ولا ينافي وجود ما يشبه خمائر العلوم التي تحتاج الى ارضية للتفتح والظهور .

(١) راجع مفاتيح الغيب للرازي ج٥ ص ٣٤٩ .

الفصل الثانى

الله وعالم الذر

ما هو عالم الذر وما هو الميثاق ؟؟

١ ـ استعراض الايات أولا .

٢ ـ نقاط جديرة بالاهتمام .

٣ ـ آراء العلماء حول « الميثاق في عالم الذر » .

٤ ـ النظرية الاولى المستندة الى الاحاديث .

٥ ـ انتقادات على هذه النظرية .

٦ ـ النظرية الثانية .

٧ ـ اشكالات على هذه النظرية .

٨ ـ النظرية الثالثة .

٩ ـ أسئلة حول هذه النظرية .

١٠ ـ بحث حول الاحاديث الواردة في تفسير الاية .

أستعراض الايات اولاً

قبل ان نعطي رأينا في حقيقة ذلك العالم وواقع ذلك الميثاق المأخوذ في العالم المذكور ولاجل ان نتجنب اتخاذ أي موقف قبل دراسة ومراجعة الاية المرتبطة بهذا الموضوع يتعين علينا استعراض هذه الاية ، اولاً ، لكي ندفع القارىء نفسه الى التأمل فيها والتفكير حولها لمعرفة معنى هذه الاية ومغزاها .

واليك فيما يأتي نص الاية المتعلقة بالموضوع مضافاً الى آيتين لاحقتين لها :

« واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ! قالوا: بلى شهدنا . أن تقولوا يوم القيامة : انا كنا عن هذا غافلين : أوتقولوا : انما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟ . وكذلك نفصل الايات ولعلهم يرجعون » (سورة الاعراف ـ الايات من ١٧٢ الى ١٧٤)

نقاط جديرة بالاهتمام

١) لقد وردت لفظة « الذرية » في (١٨) موضعاً آخر ماعدا هذا الموضع أيضا . . والمقصود بها في كلّ تلك الموارد هو: « النسل البشرى » وليس في ذلك خلاف ، انما وقع الخلاف في أصل هذه اللفظة وانها مأخوذة من ماذا؟ .

فذهب فريق الى ان لفظة « الذرية » مشتقة من « الذرء » بمعنى الخلق ، وفي هذه الصورة تكون الذرية بمعنى : المخلوق .

وذهب فريق آخر الى أنها مشتقة من « الذر » بمعني الكائنــات الصغيرة الدقيقة جداً كذرات الغبار وصغار النمل .

وذهب فريق ثالث الى انها مأخوذة من « الذرو » أو « الذري » بمعنى التفرق والانتشار وانما تطلق « الذريـة » على ولد آدم ونسله لتفرقهم على وجـه الارض واكناف البسيطة (١) .

* * *

٢) تستعمل لفظة الذرية ـ غالباً ـ في الاولاد الصغار مثـل قولـه تعالى :
« وله ذرية ضعفاء » (البقرة ـ ٢٦٦)

وقد تستعمل في مطلق الاولاد مثل قوله سبحانه:
« ومن ذريته داوود وسليمان » (الانعام ـ ٨٣)

كما أنها قد تستعمل في فرد واحد مثل قوله سبحانه:
« هب لى من لدنك ذرية طيبة » (آل عمران ـ ٣٨)
وفيها يطلب زكرياً ولداً صالحاً (٢) .

وقد تستعمل في الجمع مثل قوله تعالى :
« وكنا ذرية من بعدهم » (الاعراف ـ ٧٣)

* * *

٣) يجب المزيد من الدقة والعناية في عبارة الاية . .
فالاية تفيد أن الله أخذ من ظهور كل ابناء آدم ، أنسالهم وذرياتهم، وليس من ظهر آدم وحده .

وذلك بدليل أن الله تعالى يقول :
« واذ اخذ ربك من بنى آدم » .

ولم يقل : واذ اخذ ربك من آدم . . وعلى هذا الاساس فان مفاد هذه الاية

---

(١) راجع في هذا الصدد : مفردات الراغب مادة ذرو ومجمع البيان ج ١ ص ١٩٩ تفسير آية « قال ومن ذريتى » .

(٢) ويؤكد هذا ان طلب زكريا تكرر في آية اخرى بلفظ «ولى» اذ يقول : « فهب لى من لدنك ولياً يرثنى ويرث من آل يعقوب » (مريم ـ ٦) .

هوغير ما هومعروف عند المفسرين الذاهبين الى ان الذرية اخذت من ظهـر آدم فحسب .

٤) تصرح الاية بأن الله اخذنا شهداء على أنفسنا ، وأننا جميعاً اعترفنا بأنه الّهنا ، وان هذا الاعتراف كان بحيث لم يبق من ذكراها في ذاكرتنا شيء .

٥) كما تفيد الاية بان هذا الاستيثاق والاستشهاد سيسد باب العذر في يوم القيامة في وجه المبطلين والمشركين ، فلا يحق لهم بأن يدعوا بأنهم لم يعطوا مثل هذه الشهادة ، ولم يكن عندهم علم بمثل هذا الميثاق والاعتراف كمايشهد به قوله سبحانه :

« أوتقولوا : انما أشرك آباؤنا من قبل . . . الخ ».

من هنا يتخذ المفاد لنفسه شكلا خاصاً وطابعاً مخصوصاً . .

فمن جانب لم يك عندنا أي علم بهذا السيثاق والاعتراف .

ومن جانب آخر لايحق لنا أن ندعي الغفلة عن هذا الميثاق ، وعن مثل هذا الاقرار كما تقول الاية :

« أن تقولوا ـ يوم القيامة ـ انا كنا عن هذا غافلين ».

اي أن لاتقولوا . . (١)

في هذه الصورة ينطرح هذا السؤال :

---

(١) ان للمفسرين فى امثال هذه الاية مذهبين :

احدهما / تقدير لا ، ففى مثل قوله سبحانه :

« يبين الله لكم أن تضلوا » (النساء ـ ١٧٦) قالوا : ان المعنى هو أن لاتضلوا .

فهم جعلوا قوله « ان تضلوا » مفعولا لـه لبيين ، بنحـو « التحصيلى » فيكون المعنى « يبين الله لم لاجل ان لاتضلوا » .

الثانى / عدم تقدير لا وجعل المفعول له من باب « الحصولى » كقول القائل ضربته لسوء ادبه اى لوجود هذا وحصوله فعلا ضربته .

فيكون معنى الاية السابقة هو « يبين الله لوجود الضلالة فيكم » ومنه يعلم حـال الاية المبحوثة عنها ، فيجوز فيها وجهان .

كيف يمكن أن يسد (اقرار) لا نعلم به هنا أبداً (باب العذر) علينا ؟!

وكيف يمكن أن نلزم بميثاق لا نتذكره و عهد لا نعرف عنه شيئاً ؟!

وبعبارة أخرى : اننا ـ لا شك ـ لا نعلم مثل هذا الميثاق على نحو العلم الحصولي ، في حين أن الاية (١٧٢) تقول بمنتهى الصراحة والتأكيد : انه لاحق لاحد أن يغفل أو يتغافل عن هذا الميثاق . . . فكيف تتلاءم هـذه الغفلة وعدم تذكرنا له في هذه الدنيا مع قوله تعالى : «أن لا تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين» ؟

* * *

٦) لا شك أن الخطاب في هذه الاية اما موجه الى النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ واما الى عامة البشر .

وحتى لو كان صدر الاية موجهاً الى النبي «ص» الا أن ذيلها ـ لا ريب ـ موجه الى عامة البشر .

ان القرآن يريـد بهذا الخطاب أن يلفت أنظـارنا الى حادث حدث قبل الخطاب لا حينه ولا بعده بدليل مجيء (اذ) في مطلع الاية .

فـ «اذ» تستعمل فيما اذا كان ظرف الحادثة هو الماضي ، ومعناها «واذكر اذ» وقعت هذه الحادثة في الماضي(١) .

آراء العلماء حول الميثاق في عالم الذر :

ان غاية ما يفيده ظاهر آية الميثاق المطروحة هنا على بساط البحث هو أن

---

(١) تقدير « اذكر » في هذه المواضع لاراءة ماضوية الحادثة ، وان كان غير محتاج اليه حسب القواعد الادبية فان « اذ » ظرف مهمل غير مقيد بشيء .

الله أخذ من بني آدم ميثاقاً وعهداً على الاقرار بربوبيته . . وأما كيفية هذا الميثاق فلم يرد ـ في الآية المذكـورة ـ اى توضيح بشأنها . . . و لاجل هذا اختلف المفسرون المسلمون حول حقيقه هذا الميثاق .

وفيما يلي عرض للاراء المطروحة حول هذا المطلب :

النظرية الاولى المستندة الى الاحاديث :

وتقول هذه النظرية ـ والتي لها سند حديثي ـ أن الله أحضر أبناء آدم عند خلقه، من صلبه على هيئة كائنات ذرية صغيرة الحجم جداً و أخذ منهم الميثاق قائلا لهم : «ألست بربكم؟ فقالوا: بلى»(١) ثم أعادهم الى صلب آدم ـ «ع» ـ وقد كانت هذه الكائنات الدقيقة الحجم ذات شعور وعقل كافيين آنئذ ، وقد سمعت ما قال الله لها وأجابت على سؤاله ، وقد أخذ هذا الاقرار من بني آدم ليغلق عليهم باب الاعتذار والتعلل يوم القيامة .

وهـذه النظرية اتخـذت باعتبار أن لفظة « ذرية » مشتقة من مادة « ذر » واختارها جمع من المفسرين .

انتقادات على هذه النظرية :

١ ـ ان أوضح دليل على قصور هذه النظرية هـو عدم موافقتها للمدلول الظاهري للاية ، لان ظاهر الاية ـ كما قلنا في النقطة الخامسة ـ يفيد أن الله أخذ من ظهور كل أبناء آدم ذريتهم ، لا من آدم وحده ذرية أبنائه .

ولاجل هذا قال سبحانه « من بني آدم » ولم يقل من آدم . .

---

(١) راجع مجمع البيان ج ٣ ص ٤٩٧ طبع صيدا ، و تفسير الفخر الرازى ج ٤ ص ٣٢٠ طبع مصر عام ١٣٠٨ .

كما أن الضمائر جاءت في صيغة الجمع : «من ظهـورهم» ، «ذريتهم» ، لا المفرد .

وعلى هذا الاساس لا تطابق هذه النظرية مفاد الاية في هذه الناحية .

٢ ـ اذاكان قد أخذ هذا الميثاق من بني آدم وهم في كامل وعيهم فلماذا لا يتذكره أحد منا ؟

وأجيب عن هذاالاشكال بأن ما هومنسي ومغفول عنه هو«وقت هذاالميثاق والاقرار» وليس نفس الميثاق والاقرار والاعتراف، بدليل مايجده كل انسان في ذاته من (ميل فطري) الى الاذعان بوجـود الله وربوبيته ، ولا شك ان هذا هو امتداد طبيعي لذلك الاقرار المأخوذ في عالم «الذر» .

لكن هذا الجواب ليس بـوجيه جداً كما تصور أصحابــه ، لانه ليس من المعلوم أن مانجده من «الميل الفطرى» الى الله في ذواتنا يرتبط حتماً بمثل ذلك الميثاق . . بل ربما يكون نتيجة «فطرية وجود الله وربوبيته» وبداهتهما .

وما يقال من أن الفاصـل الزمني الطويل هوالذي كان سبباً لنسيان الميثاق المذكور ليس بصحيح كما يظهر .

لان طول هذا الفاصل لا شك أقل ـ بكثير ـ من طول الفاصل الزمني بين الانسان في الدنيا ويوم القيامة على حين نجد أن الانسان لا ينسى ما شاهده من حوادث في الدنيا فهاهم أهل الجنة ـ مثلا ـ يقولون لاهل النار :

« ان قد وجدنا ماوعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا ؟ قالوا : نعم »
(الاعراف ـ ٤٤)

ونظير ذلك قول بعض أهل الجنة :

«انى كان لى قرين (أى فى الدنيا) يقول : ءانك لمن المصدقين» ؟ !
(الصافات ـ ٥١)

ومثله قول بعض أهل النار :

« وقالوا ما لنا لا نرى رجالاكنا نعدهم [اى فى الدنيا] من الاشرار » ؟ (ص — ٦٢) .

وغير ذلك من الايات الدالة على تذكر أهل القيامة لما جرى لهم من العالم الدنيوي مما يدل على عدم نسيان الحوادث رغم طول الفاصلة الزمنية .

٣ — ان الهدف من أخذ الميثاق — أساساً — هو أن يعمل الاشخاص بموجب ذلك الميثاق ، والعمل فرع للتذكر ، فاذا لم يتذكر الشخص أي شيء من هذا الميثاق فكيف ترى يصح الاحتجاج به عليه، وكيف يمكن دفعه الى العمل وفقه.

على اننا بعد أن كتبنا هذا ، وقفنا على كلام للعلامة الشريف المرتضى في (أماليه) وهو ينص على ما ذكرنا حيث أبطل هذا الرأي اذ قال :

«وقد ظن بعض من لا بصيرة له ولا فطنة عنده، أن تأويل هذه الاية: أن الله استخرج من ظهر آدم عليه السلام جميع ذريته وهم فى خلق الذر، فقررهم بمعرفته وأشهدهم على أنفسهم .

وهذا التأويل — مع أن العقل يبطله ويحيله — مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه لان الله تعالى قال : « واذ أخذ ربك من بنى آدم » ولم يقل من آدم وقال: «من ظهورهم» ولم يقل : من ظهره ، وقال : « ذريتهم » ولم يقل : « ذريته » .

ثم أخبر تعالى بأنه فعل ذلك لئلا يقولوا يوم القيامة أنهم كانوا عن ذلك غافلين أو يعتذروا بشرك آبائهم ، وأنهم نشأوا على دينهم وسنتهم ».

ثم يقول الشريف المرتضى :

«فأما شهادة العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذرية — التي استخرجت من ظهور آدم عليه السلام فخوطبت وقررت — من ان تكون كاملة العقول مستوفية لشروط التكليف أولا تكون ، فان كانت بالصفة الاولى وجب ان يذكر هؤلاء بعد خلقهم وانشائهم ، واكمال عقولهم ماكانوا عليه في تلك الحال، وما قرروا

به واستشهدوا عليه لان العاقل لا ينسى مـا جرى هذا المجرى وان بعد العهد وطال الزمان وليس أيضا لتخلل الموت بين الحالين تأثير .

على أن تجويز النسيان عليهم ينقض الغرض في الاية وذلك لان الله تعالى أخبر بانه انما قررهم وأشهدهم لئلا يدعوا يوم القيامة الغفلة عن ذلك وسقوط الحجة عنهم فيه ، فاذا جاز نسيانهم له عاد الامر الى سقوط الحجة وزوالها ، وان كانوا على الصفة الثانية من فقد العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم واشهادهم وصار ذلك عبثا قبيحاً يتعالى الله عنه » (١) .

٤ ـ ان هذه النظرية تؤول الى نوع من القول بالتناسخ الذي بطلانه من ضروريات الدين لانه يعني ـ على أساس هذه النظرية ـ أن الانسان أتى الى هذه الدنيا قبل ذلك ، ثم بعد العيش القصير ارتحل ثم عاد بصورة تدريجية الى هذه الدنيا مرة ثانية.. وهو التناسخ الذي أبطله المحققون والعلماء المسلمون(٢).

ويبقى ها هنا سـؤال وهو : اذا كانت هذه النظرية تـواجه تلك الاشكالات وتعاني من هذا القصـور فما هو مصير الاحاديث والـروايات التي تسند هذه النظرية ؟ ! وسيوافيك حق المقال فيها .

النظرية الثانية :

يحمل بعض المفسـرين (وعلى رأسهم : الـرماني وابومسلم وفريق آخر) هذه الاية على : التوحيد الفطري ، ويفسرونها بهذا التفسير .

---

(١) الامالي ج ١ ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٢) هذه الانتقادات الاربعة نقلها صاحب مجمع البيان من المحققين الاسلاميين في ج ٤ ص ٤٩٧. وذكرت أيضا في الميزان بالاضافة الى انتقادات اخرى. راجع لذلك ج٨ ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧ ..كما وذكرت هذه النظرية في تفسير الرازي مع اثني عشر اشكالا فراجع ج ٤ ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ .

فهم يقولون : يحط الانسان قدميه في هذه الدنيا ، وهوينطوي على سلسلة من الغرائز والاستعدادات ، وسلسلة من الحاجات الطبيعية والفطرية الى جانب سلسلة من المدركات العقلية .

فهو[اى الانسان] عند نزوله من صلب أبيه الى رحم أمه ، وعند انعقاد نطفته لا يكون اكثر من ذرة ، ولكن هذه الذرة تنطوي على استعدادات وقابليات جديرة بالاهتمام . . ومن جملة تلكم الاستعدادات هى قابليته لمعرفة الله التى تنمو وتتكامل مع تكامل هذه الذرة وجنباً الى جنب مع تكامل سائر استعداداته الاخرى حتى تنتقل في المآل من مرحلة «القوة» الى مرحلة «الفعلية» والكمال.

وبعبارة اخرى . فان الانسان يولد وقد أودعت في كيانه «غريزة معرفة الله» و التوجه الى ما وراء الطبيعة بشكل سر الهي مزروع في أعماق البشر بحيث لولم تنله يد خارجية لنمت غريزة «الميل الى معرفة الله» في فؤاد الانسان ولما انحرف عن جادة التوحيد مطلقاً الى درجة أن علماء النفس اعتبروا «الشعور الديني» هذا أحد ابعاد الروح الانسانية ووصفوه بمثل هذا البعد ، اذ قال احدهم في تعريف الانسان بانه «حيوان ميتا فيزيقي» .

وفي الحقيقة ان هذا الشعور الديني الغريزي رسم في ضمير الانسان بقلم التكوين على غرار بقية الغرائز والاحاسيس الموجودة في الانسان وهى [اى غريزة الشعور الديني] تنمو وتنضج مع نمو الانسان وتكامله .

وبعبارة ـ ثالثة ـ فان الله أخرج أبناء الانسان من ظهور آبائهم الى بطون امهاتهم وقد جعل تكوينهم بنحو خاص بحيث يعرفون ربهم دائماً ، ويحسون باحتياجهم اليه تعالى .

وعند ما يحس الانسان باحتياجه الى الله ، ويجد نفسه غارقاً فى التوجه اليه سبحانه فساعتئذ يكون وكأنه يقال له : ألست بربكم فيقول البشر : بلى

أنت ربي(١) .

خلاصة القول : أن الانسان خلق مؤمناً بالله بمقتضى الفطرة الالهية السليمة الموهوبة له ، وسيظل بمعونة العقل الهادي الى الله يبحث عن (الله) ويطلبه ويسأل عنه ، ويظل يواصل هذه المسيرة مالم يعقه عائق ولم يمنعه مانع .

وعلى هذا فان الميثاق المذكور في الاية لم يكن ميثاقاً تشريعياً وعلى نحو الخطاب والجواب اللفظيين، بل هو ميثاق تكويني فطري ، وجوابه ـ كذلك ـ تكويني فطري .

على أن مثل هذا النوع من الحوار والاستيثاق شائع جداً في القرآن الكريم وكذا في محاوراتنا اليومية .

ففي المثل يقال : ان الله أعطانا البصر و أخذ منا الميثاق بأن لا نسقط في البئر .

أو كما يقال : ان الله أعطانا العقل وأخذ منا العهد بأن نميز به الحق عن الباطل .

ويقول القرآن الكريم حول السماوات والأرض :

«فقال لها وللارض :ائتيا طوعا أوكرها ، قالتا : أتينا طائعين» .

(فصلت - ١١)

وهذا النوع من الكلام وتوجيه الخطاب الى السماوات والأرض الفاقدة للشعور والادراك والعقل ليس الا عن طريق التكوين . . فيكون معنى هذه الاية هو أن السماء والارض خاضعتين ـ تكوينياً ـ لمشيئة الله وارادته ، وأنهما تجريان وفق سننه التي شاءها لهما (٢).

---

(١) راجع لمعرفة هذه النظرية : الميزان ج ٨ ص ٣٣٣ طبع طهران، وتفسير الفخر الرازي ج ٤ ص ٣٢٢ ومجمع البيان ج ٤ ص ٤٩٨ طبع صيدا ، وفي ظلال القرآن ج ٩ ص ٥٨ ـ ٥٩ وقد جعل الاخير وقت استقرار الخلية البشرية في رحم الام موعد ذلك الميثاق.

(٢) سيوافيك حق المقال في الاية في فصل سريان العلم في الموجودات .

ونقل من بعض بلغاء العرب وخطبائهم مقالا من هذا القبيل اذ قال :

(سل الارض من شق أنهارك وغرس اشجارك، وأينع ثمارك فان لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً) (١) .

ولهذا الرأي شاهد قرآني وحديثي :

اما الشاهد القرآني فهو قوله سبحانه: «فطرة الله التي فطر الناس» الذي يمكن أن يكون مبيناً لهذه الاية .

وغاية التفاوت ما بين الايتين هى : أن آية «فطرة الله . .» تقول باجمال: أن الشعور الديني عجن بفطرة البشر وخلقته من دون أن تعين الاية زماناً ، في حين أن الايـة ـ المبحوثة هنا ـ تتحدث عن تحقق هذا السر الالهي في كيان الانسان في بدء تكوينه وظهوره، أي أن الانسان كان ينطوي فطرياً وتكوينياً على هذا السر الالهي منذ أن كان موجوداً ذرياً صغيراً في رحم امه . . وكأن أولى خلية انسانية تستقر في رحم الام تنطوي على هذه الوديعة الالهية وهى «غريزة الميل والانجذاب الى الله » .

واذا أردنا أن نتحدث عن ذلك بلغة العلوم الطبيعية لزم أن نقول :

ان جينات الخلية لدى كل انسان تحمل بين جوانحها هذه الخاصية الروحية، وأن هذه الخاصية تنمو وتتكامل مع تكامل الخلية ونموها .

هذا مضافاً الى أن هذه النظرية تنطبق مع ما جاء في حديث معتبر السند من أن عبد الله بن سنان يقول سألت أبا عبد الله ـ الصادق ـ عليه السلام ، عما هو المقصود من الفطرة ؟ فقال :

«هـي الاسلام فطرهم الله عليه حين أخـذ ميثـاقهم «على التوحيد، قال : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى»(٢)

---

(١) مجمع البيان ج ٤ ص ٤٩٨ طبع صيدا .

(٢) تفسير البرهان ج ٣ ص ٤٧ فى تفسير آية « فطرة الله » ، الحديث ٧ .

وان للشريف الرضي كلاما لعلـه يشير الى أنه اختار هذه النظرية اذ قال :

«انه تعالى لما خلقهم و ركبهـم تركيباً يدل على معرفته ويشهـد بقدرته، ووجوب عبادته ، وأراهم العبر والايات، والدلائل في انفسهم وفي غيرهم كان بمنزلة المشهد لهم على انفسهم وكانوا في مشاهدة ذلك ومعرفته ـ على الوجه الذي أراده الله تعالى وتعذر أمتناعهم منه وانفكاكهم مـن دلالته ـ بمنزلة المقر المعترف وان لم يك هناك اشهاد ولا اعتراف على الحقيقة ، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى «ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين»[فصلت ـ ١١] وان لم يكن منه تعالى قول على الحقيقة ولا منهم جواب ،ومثله قوله تعالى «شاهدين على أنفسهم بالكفر» [التوبة ـ١٧] ونحن نعلم أن الكفار لم يعترفوا بالكفر بألسنتهم وانما لما ظهر منهم ظهوراً لا يتمكنون من دفعه كانوا بمنزلة المعترفين به و مثل هذا قولتهم :

(جوارحي تشهد بنعمتك وحالي معترفة باحسانك).(١)

ثم ان سيدنا الحجة شرف الدين ممن ذهب الى هذا المذهب اذ قال رحمه الله:

«واذكر يا محمد للناس ما قد وثقوا الله عليه بلسان حالهم التكويني من الايمان بالله والشهادة له بالربوبية وذلك «اذ أخذ ربك» اى حيث اخذ ربك جل سلطانه «من بنـي آدم» اى «من ظهورهم ذريتهم» فاخرجها من اصلاب آبائهم نطفا فجعلها في قرار مكين من أرحام امهاتهم ثم جعل النطف علقاً ثم مضغاً ثم عظاماً ثم كسا العظام لحمـا ثم انشأ كلا منهم خلقا سويا قوياً في احسن تقويم سميعا بصيراً ناطقا عاقلا مفكراً مدبراً عالماً عاملا كاملا ذا حواس ومشاعر واعضاء أدهشت الحكماء ، وذا مواهب عظيمة وبصائر نيرة تميز بين الصحيح والفاسد والحسن والقبيح وتفرق بين الحق والباطل فيدرك بها آلاء الله في ملكوته وآيات

(١) الامالى ج ١ ص ٣٠ .

صنعـه جل وعلا في خلـق السمـاوات والارض واختلاف الليل والنهار . . .
وبذلك وجب ان يكونوا على بينة قاطعة بربوبيته، مانعة عن الجحود بوحدانيته
فكأنه تبارك وتعالى اذ خلقهم على هذه الكيفية قررهم «واشهدهم على انفسهم»
فقال لهم «ألست بربكم» وكأنهم «قالوا بلى شهدنا» على انفسنا لك بالربوبية..
نزولا على ما قد حكمت به عقولنا وجزمت به بصائرنا حيث ظهر لديها امرك..
فلا اله الا انت خلقتنا من تراب ثم اخرجتنـا من الاصلاب فلك الحمد اقراراً
بربوبيتك . . .

ثم يقول : هذا كله من مرامي الاية الكريمة وانما جاءت على سبيل التمثيل
والتصوير تقريباً للاذهان الى الايمان وتفننا في البيان والبرهان وذلك مما تعلو
به البلاغة فتبلـغ حد الاعجاز .. الا ترى كيف جعل الله نفسه في هذه الاية بمنزلة
المشهد لهم على انفسهم وجعلهم بسبب مشاهدتهم تلك الايات و ظهورها في
انفسهم بمنزلة المعترف الشاهد وان لم يكن هناك شهادة واشهاد .

وباب التمثيل واسع في كلام العرب ولا سيما في الكتاب والسنة »(١).

اشكالات هذه النظرية :

هذه النظرية وان كانت أفضل من سابقتها الا أنهـا رغم ذلك لاتخلو من
نقود واشكالات نذكر طرفاً منها :

١ ـ أن ظاهر الاية المبحوثة هنا حاك عن أن حادثة أخذ الميثاق قد تحققت
في الزمن السابق بدليل قوله « واذ اخذ » .

ولفظة « اذ » تستعمل في الماضي ، واذا ما اتفق أن استعملت في المستقبل
كان ذلك تجوزاً ولعناية خاصة اقتضاها المقام مثل « واذ قال الله يا عيسى بن

---

(١) فلسفة الميثاق والولاية ص ٣ ـ ٥.

مريم ءأنت قلت للناس اتخذونى وأمي الهين من دون الله » (المائدة ـ ١١٦) فـان من المسلم أن البارى تعـالى لم يقل هذا الكلام لعيسى بن مريم فى الماضى ، وانما سيقوله له في المستقبل [اى فى يوم القيـامة] . . . ويسوغ استعمال « اذ » و « قال » في المستقبل كون هذا المستقبل محقق الوقوع فيكون كالماضي .

وعلى كل حال فان « ظرف توجه » هذا الخطاب القرآني الى النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ أو الى المسلمين أو الى عامة البشر هو ظرف نزول القرآن، ولكـن « ظرف وقوع » أخذ الميثاق هو الماضي و لذا جـاءت الاية مبتدئة بـ« اذ » الذي هو بمعنى «واذكر اذ» .

فاذاكانت الاية ناظرة الى (خلقـة الانسان وتكوينه مع الاستعدادات) القـابلة لهدايتـه الى الله ، كمـا تقوله النظرية هذه ـ ففي هـذه الصورة يكون ظرف هذا الحادث وظرف الخطاب واحداً، وهذا خلاف ظاهرالاية حيث يفيد تعدد ظرفي اخذ الميثاق ، والخطاب .

٢ ـ اذا كان هدف الاية هوبيان ان الانسان خلق مع سلسلة مـن القابليات الفطرية والعقلية التي تهديه الى الله ففي هذه الصورة لماذا يقول الله :

« واشهدهم علـى أنفسهم » ؟

في حين كان المناسب ان يقول :

« فعرف نفسه لهم » .

ولماذا قالوا في آية اخرى :

« بلى شهدنا »

وكان الاحرى ان يقولوا :

« بلى عرفناك »

٣ ـ ان تفسير قول الله تعالى« ألست بربكم قالوا : بلى » بالخطاب والجواب « التكوينيين » وان كان صحيحاً في حد ذاته الا أنه خلاف الظاهر قطعاً . . اذ أن ظاهر الاية هو الخطاب والجواب « التشريعيين » .

ومعلوم أن الاخذ بما هو خلاف الظاهر لايصح مالم يدل عليه دليل ، ومالم يصرفنا عن الاخذ بالظاهر صارف وجيه .

٤ ـ هذه النظرية « أعني أخذ الميثاق بمعنى خلق الانسان مع قابليات فطرية وعقلية تهديه الى الله » بيان ملخص للتوحيد الفطري والاستدلالي .

ولو كان هذا هو هدف القرآن من هذه الاية لتعين عليه أن يبين ذلك بعبارة أوضح .

النظرية الثالثة :

وهي ماذهب اليها وارتآها الاستاذ الجليل العلامة الطباطبائي ، مؤلف تفسير الميزان ، حيث فسر آية الميثاق ، هذه ، بنحو نذكر توضيحه قبل نقل نص ما قاله حرفياً :

واليك هذا التوضيح في نقاط :

١ ـ ان الزمان ظاهرة تدريجية الظهور فأجزاء الزمان ـ بحكم كونه حادثاً ـ لاتجتمع في مكان واحد ، وهذه الخاصية (ونعني بها خاصية الظهور والحدوث التدريجي والتقطيع والتفرق) لاتختص بالزمان فقط ، بل تشمل كل حادث وتعم كل حادثة ظاهرة تستقر على بساط الزمن .

٢ ـ لا شك أن حوادث العالم تنقسم (بالنسبة الينا) الى :

حوادث الماضي .

وحوادث الحاضر .

وحوادث المستقبل .

ولكل حادث زمان ومكان خاصان ، ولا يمكن للانسان الذي يعيش ضمن نطاق الزمان أن يشهد كل الحوادث دفعة واحدة وفي نظرة واحدة ، ولايمكن أن تجتمع كلها لديه . .

ولكن الناظر الى الحوادث لو شاهدها من فوق نطاق الزمان والمكان ، ونظر الى كل أجزاء الزمان على أنها ظاهرة واحدة فحينئذ ينتفي مفهوم «الماضي والحاضر والمستقبل» .

ولتقريب هذا الامر الى الذهن نشير الى بعض الامثلة التي تقرب هذه الحقيقة الى الذهن فنقول :

٣ ـ لنفترض شخصا جالساً في غرفة وهو ينظر من روزنة صغيرة جداً الى خارج تلك الغرفة وفي هذا الاثناء يمر من امام تلكم الروزنة (قطار ابل)، فان من المسلم ـ في هذه الحالة ـ ان لا يرى ذلك الشخص في كل لحظة الا بعيراً واحداً . .

أما اذا صعد هذا الشخص على سطح تلك الغرفة فانه يتسنى له في هذه الحالة ان يرى كل الآبال في نظرة واحدة وفي لحظة واحدة ، وليس ابلا واحداً في كل لحظة كما كان ينظر من خلال الروزنة داخل الغرفة .

ان مثل المحبوس في نطاق الزمن الناظر الى الحوادث من خلال هذا المنفذ مثل الجالس في الغرفة ـ في المثال المذكور ـ لا يرى الاشياء الا تدريجاً .

أما اذا تسنى للانسان أن ينظر الى الحوادث من فوق هذا النطاق فانه يمكنه حينئذ أن يرى كل اجزاء الشيء وحالاته في مكان واحد ودفعة واحدة لانه في مثل هذه الحالة سينظر الى الشيء من خلال المنظار الواسع .

٤ ـ لنتصور (نملة) تسير فوق سجاد ملون فان هذه النملة ستشاهد في كل لحظة لونا واحداً لا أكثر لمحدودية نظرها ، وصغر أفق رؤيتها .

أما الانسان حيث أنه يتمتع بنظر أوسع فانه يرى كل ألوان ذلك السجاد والبساط دفعة واحدة .

٥ ـ لنتصور أنفسنا و نحن جلوس في مكان ما من ضفاف النيل ننظر الى الماء ونراقب جريانه وتموجاته، فاننا لن نرى في هذه الحالة الا جانباً محدوداً من جريان هذا النهر العظيم وجانباً من مائه وتموجاته .

ولكننا عند ما ننظر الى النيل من طائرة محلقة فوق ذلك النهر فاننا سنرى جانباً أعظم واكبر من مسيره ومسيله وتموجاته وتعرجاته .

من هذا البيان يتضح أن (بعد) الحوادث و(قربها) انما يصدق بالنسبة الى من يعيش ضمن نطاق الزمان ، فالزمان هو الذي يقربه من الحوادث أو يبعده عنها، ولكن الموجودات التي تعيش فوق الزمان والمكان فلا يصدق في حقها الفاصل الزماني أو المكاني .

٦ ـ للانسان ولغيره من أجزاء هذا العالم مما يعيش ضمن نطاق الزمان وجهان :

وجه بالنسبة الى الله .

ووجه بالنسبة الى الزمان .

فهي من جهة كونها مرتبطة بالله، وكون الله تعالى محيطاً بها لا يكون شيء من أجزائها بغائب عن بعضها، كما لا يكون الله بغائب عنها، ولا هي بغائبة عن ساحة الله ومتناول علمه .. بل كل كائنات العالم [دون أن يكون فيها ماض ومستقبل] حاضرة عنده سبحانه . .

وكيف يمكن أن تكون تلك الاشياء على غير هذا النحو ، في حين أن

العالم باسره من صنعه وفعله، ولا شيء من المصنوع بغائب عن صاحبه وصانعه.

والى ذلك يشير الامام زين العابدين على بن الحسين في دعائه قائلا :

«كيف يخفى عليك ـ يا الهى ـ ما أنت خلقته .
« وكيف لا تحصى ما انت صنعته .
« اوكيف يغيب عنك ما انت تدبره » (١) .

ولكن هذه الموجودات من حيث كونها تعيش فى بطن الزمان ، وتكون مزيجة به ، لذلك تبدو في شكل حوادث متناثرة وأجزاء متفرقة ومختلفة تتخللها فواصل زمنية . . وهنا تمنعها عوامل معينة من حضور الله عندها (٢).
[لا حضورها عند الله] فيوجد بين الله وبين رؤيتها القلبية اه حجاب حائل .

في هذه المحاسبة يعمد الاستاذ الطباطبائى الى تقسيم العالم الى وجهين:

الباطن .

والظاهر .

فيكون الوجود الجمعى للعالم هو الباطن والوجود الجزئي المتفرق هو الظاهر .

ويستفيد الاستاذ الطباطبائى لاثبات هذين الوجهين من بعض الايات ويقول: ان جملة «كن فيكون» اشارة الى هذين الجانبين :

الجمعى ، والتدريجى .

فيقول: ان لفظة «كن» اشارة الى الوجود الدفعي الجمعى للعالم(٣) خصوصاً اذا ضممنا هذا المقطع من الاية الى الاية ٥٠ من سورة القمر وهي :

---

(١) الصحيفة السجادية الدعاء ٥٢ .

(٢) اى ان تكون هى عالمة بالله .

(٣) الحاضر عندالله بمجموعه وكله وأسره .

« وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر » .

بتقريب أن وحدة الامر لاتعني الا أنتتواجد كل الحوادث في مكانواحد دفعة واحدة دون تفرق أو تدرج وذلك بعد توجه خطاب «كن » اليها .

وجملة « فيكون » الحاكية عن التدريجية والتواجد التدريجي اشارةالى الجانب التدريجي والظهور المتفرق لهذا العالم .

من هذا البيان الذي قررناه بتوضيح وشرح منا نستنتج أن الاية المبحوثة [أي آية أخذ الميثاق] ناظرة الى حالة الوجود والحضور الجمعي الدفعي عند حضرة ذي الجلال حضوراً لا تتصور فيه غيبة ، وكأن كل أبناء آدم اخذوا وجمعوا من ظهور آبائهم ، وحضروا عندالله ، وفي هذه الحالة من الطبيعي ان يجد كل انسان ربه ، ووجدانه لله تعالى دليل واضح على وجود الله وربوبيته.

ولكن استقرار الانسان ضمن نطاق الزمان وتطورات الحياة أشغله بحيث نسي نفسه وغفل عن علمه الحضوري بالله [أي علمه بالله الناشيء من حضوره بين يديه سبحانه] .

واليك فيما يلي نص ما قاله العلامة الطباطبائي في ميزانه:

« ان لكل شيء عندالله وجوداً وسيعاً غير مقدر في خزائنه ، وانما يلحقه الاقدار اذا نزله الى الدنيا مثلا :

فللعالم الانساني على سعته سابق وجود عنده تعالى في خزائنه أنزله الى هذه النشأة .

واثبت بقوله: « انما امره اذا أراد شيئاأن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء» (يس ـ ٨٣) «وماأمرنا الا واحدة كلمح بالبصر» (القمر ـ ٥٠) وما يشابههما من الايات، أن هذا الوجود التدريجي الذي للاشياء ومنها الانسان هو أمر من الله يفيضه على الشيء، ويلقيه اليه بكلمة «كن» افاضة دفعية

والقاء غير تدريجي فلوجود هذه الاشياء وجهان :

وجه الى الدنيا ، وحكمه أن يحصل بالخروج من القوة الى الفعل تدريجاً ومن العدم الى الوجود شيئاً فشيئاً ويظهر ناقصاً ثم لا يزال يتكامل حتى يفنى ويرجع الى ربه .

ووجه الى الله سبحانه وهي بحسب هذا الوجه امور غير تدريجية وكل مالها فهو لها في أول وجودها من غير أن تحتمل قوة تسوقها الى الفعل .

وهذا الوجه غير الوجه السابق وان كانا وجهين لشيء واحد وحكمه غير حكمه وان كان تصوره التام يحتاج الى لطف قريحة.. وقد شرحناه في الابحاث السابقة بعض الشرح وسيجيىء ان شاء الله استيفاء الكلام فيه .

ومقتضى هذه الايات أن للعالم الانساني على ماله من السعة وجوداً جمعيا عندالله سبحانه، وهو الذي يلي جهته تعالى ويفيضه على أفراده لايغيب فيها بعضهم عن بعض ولا يغيبون فيه عن ربهم ولا هو يغيب عنهم وكيف يغيب فعل عن فاعله أو ينقطع صنع عن صانعه. وهذا هو الذي يسميه الله سبحانه بالملكوت ويقول: « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين » [الانعام : ٧٥] .

وأما هذا الوجه الدنيوي الذي نشاهده نحن من العالم الانساني وهو الذي يفرق بين الاحاد ، ويشتت الاحوال والاعمال بتوزيعها على قطعات الزمان ، وتطبيقها على مر الليالي والايام ويحجب الانسان عن ربه بصرف وجهه الى التمتعات المادية الارضية، واللذائذ الحسية فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه ، وموقع تلك النشأة وهذه النشأه في تفرعها عليها موقعا «كن ويكون » في قوله تعالى : « أن يقول له :كن فيكونْ » (يس ـ ٨٢) .

ويتبين بذلك أن هذه النشأة الانسانية الدنيوية مسبوقة بنشأة اخرى انسانية

هي هي بعينها غير أنالآحاد موجودون فيها غير محجوبين عن ربهم يشاهدون فيها وحدانيته تعالى فيالربوبية بمشاهدة أنفسهم لامنطريق الاستدلال بللانهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه ويعترفون به وبكل حق منقبله. وأما قذارة الشرك وألواث المعاصي فهومنأحكام هذه النشأة الدنيوية دون تلك النشأة التي ليس فيها الافعله تعالى القائم به .

وأنت اذا تدبرت هذه الايات ثم راجعت قوله تعالى: « واذ أخذ ربكمن بني آدم من ظهورهم ذريتهم الخ . . » وأجدت التدبر فيها وجدتها تشير الى تفصيل أمر تشير هذه الايات الى اجماله .

فهي تشير الى(نشأة انسانية سابقة) فرق الله فيها بينأفراد هذا النوع وميز بينهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا » (١) .

أسئلة حولهذه النظرية :

هناك اسئلة تفرض نفسها حول هذه النظرية لابد من طرحها هنا لانه مالم يجب عليها باجابات قاطعة لا يمكن الاعتماد على هذه النظرية .

واليك فيما يأتي بعض هذه الاسئلة :

١ ـ لا شك أن هذا العالم يتجلى للشخص المحيط الناظر اليه من فوق الزمان والمكان على غير ما يتجلى للمحاط الغارق في الزمان والمكان .

وبعبارة اخرى : فانه يمكن أن ينظر الى هذا العالم من منظارين :

ا ـ من منظار الناظر المحيط بالزمان والمكان .

وفي هذه الصورة لا وجود (للتفرق والتشتت) بل ما يراه هو (الوجود

---

(١) راجع تفسير الميزان ج ٨ من صفحه ٣٣٤ الى صفحة ٣٣٦ .

الجمعى) للاشياء ، والظواهر .

ب ـ من منظار الناظر المحاط بالزمان والمكان .

وفي هذه الصورة لا يرى الا (الوجود المتفرق المتشتت) المتناثر التدريجى لجميع الظواهر والحوادث .

ولكن هذا الاختلاف في السعة والضيق في المرأى هل هو عائد الى السعة والضيق في الرائى ، ونظرة الناظر بمعنى أن في الاولى يكون لدى الرائي قدرة على النظر الواسع فيما يكون الرائي في الصورة الثانية فاقداً لهذه القدرة أم أن هذا الاختلاف يرجع الى نفس الظواهر والحوادث .

لاشك أن هذا الاختلاف لا يرتبط بذات الكون وذات الحوادث والظواهر ، بل هو مرتبط بسعة رؤية الناظر ان كان محيطاً ، تلك السعة التى تمكنه من مشاهدة كل نقوش البساط والوانه وكل تموجات النهر وتعرجاته وكل عربات القطار دفعة واحدة كما في الامثلة السابقة .

في حين أن فقدان هذه السعة في رؤية الشخص الاخر يجعله لا يرى في كل لحظة الا حادثة واحدة فقط ، والا تموجاً واحداً من النهر ، والا لوناً واحداً من ألوان البساط .

ومن هذا البيان يتبين أنه ليس للعالم وجهان ونشأتان :

نشأة باسم الباطن .

واخرى باسم الظاهر .

وبعبارة اخرى انه ليس للظواهر والحوادث مرحلتان :

مرحلة الوجود (الجمعى) الدفعى .

ومرحلة الوجود (التدريجى) .

بل ليس للظاهرة ـ في الحقيقة ـ تحققان ووجودان انما هو وجود واحد ،

وتحقق واحد ، يرى تارة في صورة المجتمع ، و اخرى في صورة المتفرق .

وأما الاختلاف ـ لوكان ـ فهويرجع الى قدرة الملاحظ وسعة نظرته أو ضيقها ، وليس الى ذات الحوادث والظواهر .

٢ ـ ان حضور الحوادث والظواهر عندالله دليل على (علم الله) بهاجميعا لان حقيقة العلم ليست الا حضور المعلوم عند العالم وحيث أن موجودات العالم من فعله سبحانه وقائمة به فهي اذن حاضرة لديه .

ونتيجة هذا الحضور ليست سوى علم الله بها و لكن لا يدل مثل هذا الحضور على علم الموجودات هي بالخالق الواحد سبحانه .

وبعبارة اخرى لوكان هدف الايةهوبيان أن الله أخذ من بني آدم «الاقرار» بربوبيته والشهادة بها من جهة حضور هذه الموجودات لدى الله ـ كما تفيده هذه النظرية ـ يلزم علم‌الله بهذه الموجودات والحوادث لا علم هذه الحوادث والموجودات بالله تعالى ، فلا يتحقق معنى الشهادة والاقرار .

فانه ربما يتصور ان حضور الاشياء عند الله كما يستلزم علمه بها، كذلك يستلزم علم تلك الموجودات بالله .

ولكن هذا وهم خاطيء وتصور غير سليم لان الحضور انما يكون موجباً للعلم اذا اقترن بقيام‌الشيء باللهواحاطته سبحانه بذلك الشيء، ومثل هذاالملاك موجود في جانب الله حيث أنهقيوم [تقوم به الاشياء] محيط بالكون في‌حين‌انه لايوجد هذا الملاك في‌جانب الموجودات، لانها محاطة وقائمة بالله (اي ليست محيطة بالله ولا أن الله سبحانه قائم بها حتى تعلم هي به تعالى) .

٣ ـ ان هذا التوجيه والتفسير (لاية الميثاق) بعيد عن الاذهان العامة ،ولا

يمكن اطلاق اسم التفسير عليه بل هوللتأويل أقرب منه الى التفسير .

نعم غاية مايمكن قولههوأن هذه النظرية تكشف عن أحد ابعاد هذهالاية، لكنه ليس البعد المنحصر والوحيد .

هذا مضافاً الى أن ألفاظ هذه الاية مثل قوله : « فأشهدهم على أنفسهم » ونظائره الذي هو بمعنى أخذ الشهادة والاعتراف والاقرار لايتلاءم ولا ينسجم مع هذا التفسير .

النظرية الرابعة :

وتظهر هذه النظرية من الشريف المرتضى في أماليه واليك نص ما قاله الشريف بلفظه (١) :

« ان الله تعالى انما عنى جماعة من ذرية بني آدم خلقهم وبلغهم واكمل عقولهم وقررهم على ألسن رسله عليهم السلام بمعرفته وما يجب من طاعته ، فأقروا بذلك وأشهدهم علىأنفسهم به لئلا يقولوا يوم القيامة : « اناكنا عن هذا غافلين » اويعتذروا بشرك آبائهم » .

وحاصلهذا الكلاموتوضيحه ان الله تعالى أخذ الاعترافمنجماعةخاصة ، من البشر ، وهم العقلاء الكاملون، لا من جميع البشر .

وقد أخذ هذا الاعتراف والميثاق حيث أخذ بواسطة الرسلوالانبياء الذين ابتعثهم الله الى البشرية فيهذه الدنيا .

وهذه النظرية مبنية على كون « من » في قوله سبحانه « من بني آدم » تبعيضية لابيانية ، ولاجل ذلك يختص بالمقمدين بالانبياء .

---

(١) الامالي ج ١ ص ٢٩ .

ويمكن تأييد هذه النظرية بأن النبي (ص) قدأخذ منهم الاعتراف في بعض المواضع على اختصاصه تعالى بالربوبية كما يحدثنا القرآن الكريم اذيقول : « قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم ، سيقولون : لله ، قل أفلا تتقون » . (المؤمنون - ٨٦ - ٨٧) ومايشابهها من الايات التي اخذفيها الاعتراف من الاشخاص ، وسيوافيك بعض هذه الايات عند البحث في التوحيد الخالقي والربوبي .

ولكن ضعف هذه النظرية ظاهر ، اذمآلها ان المؤمنين بكل نبي هم الذين اعترفوا - دون سواهم - بتوحيده سبحانه .

ولوكان مقصود الاية هوهذا لكان ينبغي أن يكون التعبير عنه بغير ماورد في الاية .

ثم انه يجب ان يكون تعبير القرآن عن المعاني الدقيقة بأوضح العبارات وأحسنها وأبلغها .

فلوكان مقصوده تعالى هو اعتراف جماعة خاصة ممن اقتدوا بالرسل ، بتوحيده سبحانه ، لوجب ان يبين ذلك بغير ماورد في الاية من بيان .

هذه هي الاراء والنظريات التي أبداها المفسرون الكبار حول مفاد «آية الميثاق والذر».. ونحن نأمل أن يستطيع المحققون - في المستقبل - من ايقافنا على معنى أوضح وأكثر انسجاماً مع ألفاظ هذه الاية الشريفة، وأن يوفقوا الى توضيح حقيقتها ومغزاها .

بحث حول الاحاديث الواردة في تفسير الآية

ذكرنا فيما سبق أن النظرية الاولى تستند الى طائفة من الاحاديث الواردة في المجاميع الحديثية ولابد من دراستها والتوصل الى حل مناسب لها.

فالعلامة المرحوم السيدهاشم البحراني نقل في تفسيره المسمى بـ «البرهان»

في ذيل تفسير آية الميثاق (٣٧) حديثا (١) .

وكذا نقل نور الثقلين ـ وهو تفسير للقرآن على أساس الاحاديث على غرار تفسير البرهان ـ أيضا (٢٧) حديثاً فى ذيل تفسير هذه الاية (٢) .

و لابد من الالتفات الى أن هذه الاحاديث و الاخبار تختلف في مفاداتها عن بعض ، فليست بأجمعها ناظرة الى النظرية الاولى ، فلا يمكن الاستدلال بها ـ جميعاً ـ على ذلك لوجوه :

أولا : ان بعض هذه الاحاديث صريحة في القول الثاني ، أو أنها قابلة للانطباق على القول الثاني مثل الاحاديث : (٦) و(٧) و(٢٠) و(٢٢) و(٣٥).

واليك نص هذه الاحاديث :

اما الاحاديث ٦ و ٢٢ و٣٥ وجميعها واحد راوياً ومروياً عنه وان اختلفت في المصدر فهي :

عن أبي بصير عن أبي عبدالله (الامام جعفر الصادق) ـ عليه السلام ـ قال أبو بصير : قلت لابي عبدالله ـ ع ـ كيف اجابوا وهم ذر ؟ فقال ـ عليه السلام :

« جعل فيهم ما اذا سألهم أجابوه » .

ففي هذه الاحاديث ـ كما نلاحظ ـ ليس هناك أي كلام عن الاستشهاد والشهادة اللفظيين بل قال الامام « جعل فيهم » وهي كناية عن وجود الاقرار التكويني في تكوينهم .

أما حديث ٧ فقد روي عن عبدالله بن سنان قال سألت أباعبدالله (الصادق) عليه السلام عن قول الله « فطرة الله التي فطر الناس عليها » ما تلك الفطرة ؟ قال :

---

(١) البرهان ج ٢ ص ٤٦ ـ ٥١ .

(٢) نور الثقلين ج ٢ ص ٩٢ ـ ١٠٢ .

«هي الاسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد «قال ألست بربكم وفيه المؤمن والكافر» .

وهذا الحديث كما هو واضح يفسر الميثاق المذكور في آية الذر بالفطرة مما يكون تصريحاً بأن الاستيثاق وأخذ الميثاق والاقرار أمر فطري جبلي تكويني.

وفي الحديث ٢٠ جاء عن المفضل بن عمر عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام في حديث طويل قال فيه : •

« قال الله عزوجل لجميع أرواح بنى آدم ألست « بربكم ؟ قالوا : بلى ، كان أول من قال بلى محمد «ـ صلى الله عليه وآله ـ فصار بسبقه الى بلى سيد الاولين « والاخرين وأفضل الانبياء والمرسلين » .

وليس في هذا الحديث أي كلام عن اعتراف الـذر واقرار بني آدم وهم على هيئة ذرات صغيرة ولذلك فهو وان لم يكن صريحا في النظرية الثانية «القائلة بالاقرار التكويني لا اللفظي من جانب الذرية» ولكنه قابل للانطباق عليها .

ثانياً : ان بعض هذه الاحاديث صريحة في ان الاقرار والاعتراف بالربوبية جاء من جانب الارواح كما لاحظنا في الحديث ٢٠ السابق .

أما ما يدل من تلك الاحاديث (المنقولة في تفسير البرهان) على النظرية الاولى فهي ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٧ ، ٢٩ .

وعددها كما هو الظاهر (٩) أحاديث، ولكننا لو امعنا النظر فيها لوجدنا ان عددها الحقيقي لا يتجاوز (٥) أحاديث لا أكثر ، لان خمسة من هذه الاحاديث رواها «زرارة بن أعين» بمعنى ان آخر راو في هذه الاحاديث من الامام هو زرارة ومن المسلم ان راوياً و احـداً لا يسأل عن شيء من الامام خمس مرات ، وأما نقل رواية زرارة (التي هي ـ في الحقيقة ـ رواية واحدة) في خمس صور فلتعدد من

روى هذا الحديث عن «زرارة» ولذلك اتخذ الحديث الواحد طابع التعدد والكثرة ، وهذا لا يوجب ان يعد الحديث الواحد خمسة أحاديث .

وعلى هذا فان الاحاديث ٣ و٤ و١١ و٢٧ و٢٩ التى تنتهى الى راو واحد هو«زرارة»لا يمكن عدها خمسة أحاديث بل يجب اعتبارها حديثا واحدالاغير.

وفي هذه الحالة ينخفض عدد الاحاديث المؤيدة للنظرية الاولى من ٩ الى ٥.

يبقى أن الاحاديث الاربعة الاخرى (أعنى ٨ و١٤ و١٧ و١٨) فهي مبهمة نوعاً ما وليست صريحة في المقصود .

وبعض تلك الاحاديث تعتبر هذا الميثاق والميثاق الذي أخذه الله من خصوص النبيين وتحدث عنه القرآن في ٨١ ـ آل عمران : « واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة » تعتبر هذين الميثاقين واحداً مثل الحديث رقم ١٢ .

وها نحن ننقل لك أيها القارىء نص حديث زرارة أولا ،

وهذا الحديث هو ما جاء تحت رقم ٣ ، ٤ و ١١ و٢٧ و ٢٩ .

واليك نصها بالترتيب :

عن ابن أبي عمير عن زرارة أن رجلا سأل أبا جعفر الباقر عليه السلام عن قول الله عزوجل « واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم.. الخ » فقال، وابوه يسمع :

«حدثنى أبى ان الله عزوجل قبض قبضة من تراب التربة
«التى خلق منها آدم فصب عليها الماء العذب الفرات...
« فخرجوا كالذر من يمينه وشماله وأمرهم جميعا ان
« يقعوا فى النار فدخل أصحاب اليمين فصارت عليهم
« برداً وسلاماً . . » الى آخر الحديث .

وعن ابن اذينة عن زرارة عن أبي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ قال: سئلته عن قول الله عزوجل « واذ أخذ ربك من بني آدم . . الخ » قال :

« أخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم القيامة فخرجوا
« كالذر فعرفهم وأراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد
« ربه » .

ومثل هاتين الصورتين بقية الصور لحديث زرارة حرفاً بحرف .

أما الروايات الاربع الاخرى (أعنى ٨ و ١٤ و ١٧ و١٨) فهي بالترتيب:

عن حمران عن أبي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ قال :

« فقال الله لاصحاب اليمين وهم كالذر يدبون : الى
« الجنة ولا ابالي ، وقال لاصحاب الشمال : الى النار
« و لا ابالي ثم قال : ألست بربكم قالوا بلى شهدنا
« ان تقولوا . . . الخ».

وعن ابن مسكان عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في قوله « واذ أخذ ربك من بني آدم . . . الخ » قلت معاينة كان هذا ؟ قال :

« نعم فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا
« ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه ، فمنهم من أقر
« بلسانه في الذر ولم يؤمن بقلبه » .

وعن عبدالرحمان بن كثير عن أبي عبدالله الصادق ـ عليه السلام ـ في قوله عزوجل « واذ أخذ ربك من بنى آدم . . . ألخ » قال :

« أخذ الله من ظهر آدم ذريته الى يوم القيامة وهم كالذر
« فعرفهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف احد ربه وقال :
« ألست بربكم ، قالوا : بلى »

وفي حديث طويل عن الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) قال :

« قول الله عز وجل « واذ أخذ ربك من بني آدم ...
« الخ » أخبرك أن الله سبحانه لما خلق آدم مسح ظهره
« فاستخرج ذرية من صلبه سيما في هيئة الذر فالزمهم
« العقل ، وقرر بهم أنه الرب وأنهم العبد فأقروا له
« بالربوبية » .

هذه هي عمدة الاحاديث التي نقلها تفسير البرهان في ذيل الاية المبحوثة تؤيد النظرية الاولى .

وكذا نقل صاحب تفسير الدر المنثور أحاديث تؤيد هذه النظرية نذكر بعضها :

(**فمنها**) ما أخرجه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله « واذ أخذ ربك من بني آدم ، الاية » قال: خلق الله آدم وأخذ ميثاقه أنه ربه وكتب أجله ورزقه ومصيبته ثم أخرج ولده من ظهره كهيئة الذر فأخذ مواثيقهم أنه ربهم وكتب آجالهم وأرزاقهم ومصائبهم». وغير ذلك كثير (١) .

* * *

ثالثاً / لقد بين أئمة الشيعة المعصومون (ع) معياراً خاصاً لمعرفة الصحيح من الاحاديث وتمييزه عن غير الصحيح ، وأمرونا بأن نميز صحاح الاحاديث على ضوء هذه المعايير . . هذا المعيار هو اعتماد ما يوافق الحديث للقرآن وطرح ما يخالفه .

وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا القسم من الاحاديث (التي نقلناها عن البرهان) يخالف ظاهر القرآن ولذلك ينبغي التسليم امامها، ورد علمها الى الائمة أنفسهم على فرض صدورها منهم .

(١) راجع الدر المنثور ج ٣ ص ١٤١ – ١٤٢ .

الفصل الثالث

الله وبراهين وجوده في القرآن

الله وبراهين وجوده في القرآن

١ ـ كثرة البراهين على وجود الله تعالى .
٢ ـ دليل الفطرة .
٣ ـ برهان الحدوث .
٤ ـ برهان الامكان .
٥ ـ برهان الحركة .
٦ ـ برهان النظم .
٧ ـ برهان محاسبة الاحتمالات .
٨ ـ برهان التوازن والضبط .
٩ ـ الهداية الالهية في عالم الحيوان .
١٠ ـ برهان الصديقين .
١١ ـ براهين اخرى . . .

كثرة البراهين على وجود الله تعالى :

من الاقوال المشهورة في أوساط العلماء تلك الجملة التي تقول :

(الطريق الى الله بعدد أنفاس الخلائق) .

فهذه الجملة المقتضبة تشير الى أن الادلة على وجود (الله) جل شأنه ليست واحداً ولا اثنين ولا عشرة ولا مأة ، بل هي بعدد (أنفاس المخلوقات) .

وهذا الكلام وان كان مثار عجب ودهشة عند من ليس لديه دراسة مفصلة وتعمق في العلوم الألهية .. اذ كيف يمكن ـ في نظر هؤلاء غير المتعمقين في الالهيات وغير الملمين بعلوم التوحيد ـ .

كيف يمكن أن تكون أدلة وجود الله بعدد انفاس الخلائق التي لا يحصيها عدد ولا يحصرها عد ! ! !

ولكن لو اتيح لنا أن نطلع على ما ورد في كتب العقائد والفلسفة من الأدلة على وجود الله لادركنا أن هذا الكلام لم يكن مبالغا فيه، بل هو عين الحقيقة.

لان بعض هذه الادلة التي سنشير الى « اصولها » وامهاتها ـ هنا ـ من السعة والشمولية بحيث يتخذ من نظام كل ذرة في عالمنا دليلا على وجود الله، وطريقاً الى اثباته .

ومن المعلوم أنه لا يعلم عدد ذرات هذا العالم الا الله تعالى .

وفيما يأتي نذكر (أصول) وامهات هذه البراهين الرائجة :

١ ـ دليل الفطرة :

دليل الفطرة ـ كما تحدثنا عنه في الفصل الاول ـ طريق القلب ودليل الفؤاد لا العقل والاستدلال .

فكل فرد ينجذب الى الله ويميل اليه قلبياً وبصورة لا ارادية، سواء في فترة من حياته ، أم في كل فترات حياته دون انقطاع .

وهذا التوجه القلبي العفوي الذي يكمن في وجود كل فرد فرد من أبناء البشر لهو احدى الادلة القاطعة على وجود (الله) وهذا هو ما يسمى بدليل «الفطرة» .

٢ ـ برهان الحدوث :

برهان الحدوث هو البرهان الذي يعتمد على « حدوث » الكون وما فيه .

وملخصه : أن لهذا الكون بداية ، وأنه لذلك فهو مسبوق بالعدم ، ومن البديهي أن ما يكون مسبوقاً بالعدم (أي كان حادثاً) فان لـه محدثاً بالضرورة لامتناع وجود الحادث دون محدث .

ويعتمد المتكلمون الاسلاميون ـ في الاغلب ـ على حدوث العالم لاثبات الصانع ، ربما باعتباره أقرب الادلة الى متناول العقول ، والافهام .

٣ ـ برهان الامكان :

يتوسل الفلاسفة المسلمون ـ في الغالب ـ لاثبات وجود الله بتقسيم الاشياء الى:

واجب

وممكن

وممتنع

وذلك لان أية ظاهرة وأيشيء نتصوره فيعالمالذهن لا يخرج عناحدى حالتين عندما ننسب اليه الوجود الخارجي فهو :

اما أن يقتضي الوجود لذاته ، أي ينبع الوجود من ذاته ، فهو « واجب الوجود » .

واماأنيقتضي العدم لذاته، بمعنى انالعقل يمنع الوجود عنه فهو «ممتنع الوجود » .

وأما لوكانالوجود والعدمبالنسبةاليه علىحد سواء (أيلايقتضيلاالوجود ولا العدم بذاته) فحينئذ يحتاج اتصافه بأحد الامرين (أعنى العدم والوجود) الى عامل خارجي حتماً لكي يخرجه من حالة التوسط والتساوي ويضفي عليه طابع الوجود أو العدم ، وهذا النوع هو ما اصطلح على تسميته بـ : « ممكن الوجود » .

وعندما نتصور الاشياءوالظواهر الكونيةنجد انالعدمأوالوجود لميكنجزء منماهيتهاولاعينها ولامزروعاً فيها فيالاصل،فاذا وجدناها تلبس ثوب الوجود فلابد أن يكون هناك عامل خارجي عن ذاتها هوالذي أسبغ عليها ذلك .. وهو الذي أخرجها من عالم المعدومات الى حيز الموجودات ، أو بالعكس.

وهذا العامل الخارجي ان كان هو أيضا على غرار تلك الاشياء فيكونها ممكنة الوجود اذن لاحتاج الى عامل خارجي آخر يضفي عليه حلة الوجود ويطرد عن ساحته صفة العدم .

وانكان هذا العامل الثاني نظير العامل الاول « في صفة الامكان » لاحتاج الى عامل آخر وهكذا دواليك بحيث يلزم « التسلسل » .

وأما لو كان العامل الخارجي الاول ـ فی حين كونه موجداً وعلة للاشياء ـ معلولا وموجداً مـن قبل نفس تلك الاشياء لزم « الدور » المستحيل في منطق العقول .

ولماكان التسلسل والدور باطلين عقلا (١) لزم أن نذعن بان كل الحادثات الممكنات تنتهي الـى موجد « غني بالذات » « قائم بنفسه » غير قائم بغيـره ، وغير مفتقر في وجوده الى أحد أو شيء على الاطلاق .

وذلـك الغني بالذات هـو « الواجب الوجود » هو الله العالم ، القـادر ، القيوم . . القائم بذاته القائم به ما سواه .

وهذا هو دليل الامكان .

٤ ـ برهان الحركة :

كان رواد العلـوم الطبيعية ـ في السابق ـ كأرسطـو وأتباعه ، يستدلـون بـ « حركـة الاجسام والاجرام الفلكية » على وجود المحرك وبذلـك يثبتون وجود الله .

فكانوا يقولون ما خلاصته : انه لابد لهذه الاجرام المتحركة مـن محرك منزه عن الحركة ، وذلك استناداً الى القاعدة العقلية المسلمة القائلة : « لابـد لكل متحرك من محرك غيرمتحرك ».

٥ ـ برهان النظم :

لقد ظل النظام البديع العجيب الذي يسودكل أجزاء الكون مـن الذرة

---

(١) سيوافيك بيان جهة بطلان التسلسل والدور فی الابحاث القادمة .

الى المجرة، أحد العوامل المهمة التي هدت ذوي الالباب والفكر والمتذكرين(١) من البشر الى الله ، اذ لم يكن من المعقول ـ أبداً ـ أن لايخضع مثل هذا النظام البديع والمعقد لتدبير قوة عاقلة عليا ، وتدبير مدبر حكيم .

والآيات القرآنية المتعرضة لبيان آثار الله تعالى في عالم الخلق ان كانت تهدف الى اثبات الصانع فهي في الحقيقة انما تعتمد على « برهان النظم » .

فاذا كانت ورقة من أوراق الشجرة ، أو ذرة من ذرات العالم ، دليلا على حكمة الله تعالى وبرهاناً على ارادته فهي بطريق أولى دليل على « أصل وجوده ».

اذ الوجود مقدم على الصفات ، فما دل على الصفات فهو بالاحرى دال على الوجود .

وسيأتي الحديث المفصل عن هذا القسم في المستقبل .

٦ ـ برهان محاسبة الاحتمالات :

وهو برهان ابتكره علماء الغرب وزاده نضجاً وتوضيحا العالم المعروف «كريسي موريسون » صاحب كتاب « العلم يدعو للايمان » الذي لم يهدف من كتابته الا بلورة وايضاح هذا البرهان ـ اساساً ـ .

واليك ملخص هذا البرهان .

يقول : لا شك أن ظهور الحياة بشكلها الحاضر على وجه الارض ليس الا نتيجة تظافر شرائط وتوفر علل وعوامل كثيرة بحيث لو فقد واحد منها لامتنع ظهور الحياة على الارض ولا ستحالت حياة الاحياء عليها .

---

(١) هذه الاوصاف الثلاثة مقتبسة من القرآن الكريم فهو عندما يذكر آثار قدرة الله وحكمته وعلمه تعالى يعقب كلامه بهذه العبارات : « اولوا الالباب » و « لقوم يتفكرون » و « لقوم يتذكرون » . .

فلو أن ظهور الحياة كان نتيجة انفجار أو انفجارات في المادة الاولى عن طريق التصادف لكان من الممكن أن تتحقق ملياردات الصور والكيفيات ويكون احتمال ظهور هذه الصورة واحداً من مليارات الصور وحيث أن صورة واحدة فقط هي التي تحققت دون بقية الصور ينطرح هذا السؤال :

كيف تحققت هذه الصورة الحاضرة دون بقية الصور عقيب الانفجار ؟

وكيف وقع الاختيار على هذه الصورة بالذات من بين سائر الصور والحال كان المفروض أن جميعها متساوية في منطق التصادف .

اننا لانجد جواباً معقولا في هذا المجال الا أن نعزي الامر الى غير الصدفة.

وبعبارة اخرى: ان كثرة الشروط اللازمة لظهور الحياة على الكرة الارضية تكون بحيث أن احتمال اجتماع هذه الشرائط بمحض الصدفة مرة في بليون مرة ولا يمكن لعاقل أن يفسر ظاهرة من الظواهر بمثل هذا الاحتمال غير العقلائي وغير المنطقي جداً .

وننقل هنا نص ما قاله العالم المعروف تحت عنوان « المصادفة» :

« ان حجم الكرة الارضية وبعدها عن الشمس ، ودرجة حرارة الشمس واشعتها الباعثة للحياة، وسمك قشرة الارض وكمية الماء، ومقدار ثاني أوكسيد الكربون وحجم النتروجين وظهور الانسان وبقاءه على قيد الحياة كل أولاء تدل على خروج النظام من الفوضى، وعلى التصميم والقصد، كما تدل على أنه طبقاً للقوانين الحسابية الصارمة ماكان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مرة ، « كان يمكن ان يحدث هكذا » ولكن لم يحدث هكذا بالتأكيد ! !

وحين تكون الحقائق هكذا قاطعة وحين نعترف ـ كما ينبغي لنا ـ بخواص

عقولنا التي ليست مادية فهل فى الامكان أن نغفل البرهان ، ونؤمن بمصادفة واحدة في بليون ونزعم اننا وكل ماعدانا ، نتائج المصادفة .

لقد رأينا أن هناك ٩٩٩/٩٩٩/٩٩٩ فرصة ضد واحد ، ضد الاعتقاد بأن جميع الامور تحدث صدفة » (١) .

٧ ـ برهان التوازن والضبط

وهذا البرهان من فروع برهان النظم ، والمقصود منه هو ذلك « التعادل والتوازن والضبط » الذي يسود عالم الاحياء كلها من حيوانات ونباتات .

ونذكر نموذجاً لذلك من باب المثال فنقول :

يتبين لنا من دراسة عالـم الحيوان والنبات أن كلا منهما مكمل للاخر ، بحيث لو لـم يكن في عالم الطبيعة الا الحيوانات فحسب لفنيت الحيوانات وزالت مـن صفحة الوجود ، وهكذا لو لم يكن الا النباتـات فحسب لفنيت النباتات وزالت هي ايضا .

وذلـك لان النباتات ــ على وجه العموم ــ تتنفس « أسيد الكربونيك » فيما تطلق الاوكسجين في الفضاء .

فأوراق الشجر بمثابة رئة الانسان مهمتها التنفس .. في حين أن الحيوانات تستهلك الاوكسجين وتدفع الكربون .

وبهذا يبدو ــ جلياً ــ أن عمل كل من واحد هذين الصنفين من الاحياء مكمل لعمل الاخر ومتمم لوجوده ، وأن حياة كل منهما قائمة على الاخرى .

فلو كانت في الارض : « النباتات » فقط لنفد الكربون . . ولم يكن لها ما تتنفسه .

---

(١) العلم يدعو للايمان ص ١٩٥ ــ ١٩٦ .

ولو لم يكن في الارض الا « الحيوانات » فقط لفني الأوكسجين ولم يكن لها ما تتنفسه.

ولكان معنى كل ذلك فناء النوعين بالمرة وزوالهما من وجه الارض بسرعة.

٨ ـ الهداية الالهية في عالم الحيوانات :

يعتبر « اهتداء » الحيوانات والحشرات الى ما يضمن بقاءها ، واستمرار حياتها ، دليلا آخر على وجود « هاد » لها فيما وراء الطبيعة هو الذي يقوم بهدايتها في مسيرة الحياة ، ويلهمها كل ما يفيدها ويساعدها على العيش والبقاء الهاماً اسماه القرآن بـ : (الوحي) .

ولهذا البرهان جذور وأصول قرآنية، ولذلك سنتعرض له بالبحث ونتناوله بالتحقيق بنحو مبسوط في المستقبل ،كما سنبرهن على أنه غير البرهان المعروف ببرهان « النظم في عالم الوجود » .

* * *

تلك هي أصول البراهين وامهات الادلة المتعارفة (١) التي يستدل بها لاثبات وجود الله سبحانه في مقدور كل فرد من أفراد البشر أن يستفيد منها حسب مذاقه وحسب ادراكه فيهتدى الى الله ويتوصل الى معرفته تعالى.

ولذلك يقول القرآن الكريم: « ولكل وجهة هو موليها » (البقرة ـ ١٤٨).

ويعني بذلك ان لكل فرد أن يستدل على وجود الله بشيء من هذه البراهين والادلة . . فهي أدلة توصل الى معرفة الله ، والاذعان بوجوده لامحالة .

غير أن اكثر هذه الادلة شهرة وشمولا وأقربها الى الاذهان هو برهان النظم..

(١) والتي يندرج تحت كل واحد منها آلاف بل آلاف الالاف من الادلة .

فهو برهان يلتفت اليه كل أحدمهما بلغت معلوماته من الضيق والضئالة ومهما هبط مستواه الفكري لان هذا البرهان قائم على اثبات الصانع عن طريق المشاهدات والاستنباطات والمقدمات البسيطة التي يدركها ويلمسها كل انسان حتى العادي.

ولكن هناك طائفة أخرى من الادلة العقلية تفوق مستوى الفهم العام وهي تحتاج ــ لعمقها ــ الى امعان ومزيد تعمق وتدبر . . بل والى ارشاد « معلم الهي » متخصص في هذا العلم ، متضلع في هذا الفن من المعارف . . وليس ذلك الالدقة مسالكها ، وعمق محتوياتها .

ومن هذه الأدلة مايلي :

٩ ــ برهان الصديقين :

وهو أحد البراهين ذات الدلالة القوية على « وجود الله » سبحانه .

ويتلخص هذا البرهان في: أن للانسان أن يتوصل الى معرفة الله من مطالعة الوجود نفسه . . . بمعنى أنه لايحتاج ــ هنا ــ لاثبات الصانع الا الى مطالعة نفس الوجود لاغير .

ولهذا البرهان أصل قرآني وجذور في كتاب الله الكريم . .

وربما يكون قوله تعالى «أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» (٥٣ فصلت) اشارة الى هذا الدليل (١) .

كماورد في أدعية أئمة اهل البيت ــ عليهم السلام ــ مايشير الى هذا البرهان من قريب أو بعيد :

فقد ورد في الدعاء المعروف بدعاء « الصباح » وهو الدعاء القيم الذي

---

(١) وهناك آيات اخرى ربما حملوها على هذا البرهان وسيوافيك بيانها في موضعه.

علمه الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) لتلميذه «كميل» قوله :

«يامن دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته»(١)،

وقد تعرض ابن سينا ، الفيلسوف الاسلامي الى هذا البرهان في كتابه « الاشارات » (٢) .

كما تبعه في ذلك المحقق نصير الدين الطوسي في كتابه المعروف بـ«تجريد الاعتقاد» الذى شرحه تلميذه العلامة الحلي « رحمهما الله » (٣) .

وحيث ان لهذا البرهان أصلاقرآنياً ـ كما أسلفناه ـ لذلك سنذكره مفصلا في محله من هذه البحوث .

١٠ ـ وهناك براهين اخرى مثل :

برهان الوجوب .

برهان الترتب .

برهان الاسد والاخصر .

وهي براهين خارجة عن اطار الهدف الذى من أجله عقدنا هذه البحوث وكتبنا هذه الدراسة اذ غاية ما نرمي اليه في هذه البحوث هو ذكر البراهين ذات « الاصل القرآني » .. اى ذكر ماله جذور في كتاب الله من هذه البراهين لان هدفنا ـ كما يتضح من عنوان هذه الدراسة ـ هو استجلاء « معالم التوحيد في القرآن الكريم » (٤) .

---

(١) راجع كتب الادعية .

(٢) الاشارات ج ٣ ص ١٨ ـ ٢٨ .

(٣) التجريد ص١٧٢،وقد قرر هذا البرهان المرحوم صدر المتألهين بشكل آخر فى كتابه « الاسفار » فليراجعه من أراد ان يقف على تقريره .

(٤) وقد تحدث المرحوم صدر المتألهين حول برهان « الوجوب » وبرهان « الاسد والاخصر » فى كتاب الاسفار ج ٢ من الصفحة ١٦٥ الى ١٦٦ .

التوحيد الاستدلالي في القرآن

« ذكرنا فيما مضى أن هناك طريقين لاثبات وجود الله تعالى :
« طريق الاستدلال وطريق الفطرة .
« وها نحن نستعرض فى هذا الفصل « الادلـة » العقلية والعلمية الواردة فى القرآن
« لاثبات وجود الله سبحانه . . ولن نتقيد بتطبيق هـذه الادلة القرآنية على البراهين
« التسعة التي ذكرناها.. نعم لو حصل أن انطبق دليل قرآني على أحدى تلك البراهين
« التسعة أشرنا الى ذلك ، وعمدنا الى توضيحه قدر المستطاع والامكان » .

* * *

بعث رسول الاسلام(ص) في بيئة كانت تسودها الوثنية وكان الناس الا الشاذ منهم وثنيين يعبدون الاصنام ويعكفون على الأوثان رغم اعتقادهم بالله ظنا بأن هذه الاصنام والصور المعبودة مقربة عند الله ، وشفعاء بينه وبين البشر .

ولاجل هذا تركز اهتمام القرآن على تنزيهـه سبحانه عن « الشريك » في العبادة لاعلى اثبات وجوده ، لان وجوده تعالى كان أمراً مسلما ومفروغاً عنه في ذلك المجتمع .

و فيمـا يلي نذكر الايات التي تبين اعتقاد وثنيي عصر الرسالة حول الله وكيف أنهم كانوا يعتقدون بوجوده:

« ولئن سألتهم : من خلق السماوات والارض ؟ ليقولن : الله » [لقمان – ٢٥] .
« ولئن سألتهم : من خلق السماوات والارض ؟ ليقولن : الله » [الزمر – ٣٨].
« ولئن سألتهم : مـن خلق السماوات والارض ؟ ليقولن : خلقهن العزيز العليم » [الزخرف – ٩] .
« ولئن سألتهم : من خلقهم ؟ ليقولن الله فأنى يؤفكون » [الزخرف – ٨٧] .
« ولئن سألتهم : من خلق السماوات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن : الله
« فانى يؤفكون » [العنكبوت – ٦١] .

« ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الارض من بعد موتها ؟ ليقولن: الله»
[العنكبوت ـ ٦٣] .

انملاحظة مفادات هذه الآيات تفيد ـ بوضوح لايقبل جدلا ـ بانالمجتمع الجاهلي المعاصر لعصر الوحي ونزول الرسالة لم يكن معتقداً بوجود الله فحسب بل كان معتقداً ـ فوق ذلك ـ بانه الخالق الوحيد لهذا الكون والمدبر الحقيقي لاموره وشؤونه ، بمعنى أنهم كانوا موحدين في الخالقية والربوبية ـ كما هو المصطلح ـ . ولذلك فان أول موضوع طرحه الرسول الاكرم على قومه هو الدعوة الى « توحيد الله » في العبادة لا الاعتقاد بوجوده .

على أن مراجعة معتقدات المشركين و الوثنيين في عصر الوحي وقبله ، والتي سوف نوردها في الفصل التاسع : « التوحيد في العبادة » أفضل شاهد ودليل على ماقلناه من أن انحراف المشركين كان في مسألة «الوحدانية» في العبادة لافي أصل وجود الله .

فهناك ـ في الفصل التاسع ـ سوف نذكر كيف أن غالبية وثنيي العرب ماكانوا يعتقدون بأن الاصنام خالقة السماوات والارض ، ولا أنها مدبرة للكون الى جانب الله ، بل كانوا يعتقدون بأنها مقربة عند الله ، وشفعاء لديه وكانوا يظنون بأن عبادتهم لها ستقربهم الى الله تعالى ، وتوجب الزلفى لديه (١) .

ويدل على وجود مثل هذا الاعتقاد لدى من كان يعبد الاصنام آيات هي :

---

(١) نعم لا يمكن القول بان كل وثنيي العرب أوكافة وثنيي العالم على مثل هذا الاعتقاد بل هناك من يعتقد بتعدد « الواجب الوجود » كالمثلثة ، أو تعدد « الخالق » تعدداً حقيقياً كالثنويين ، أو من يعتقد بتعدد « المدبر » . . و سيوافيك بيان مفصل عن مقالاتهم وعقائدهم في الفصل التاسع .

« ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عندالله»
[يونس – ١٨] .

« والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » [الزمر – ٣] .

« أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل: أولوكانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون» [الزمر – ٤٣] .

« ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة، وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم
« وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم
« ما كنتم تزعمون » [الانعام – ٩٤] .

ولكن رغم كل هذا لايمكن لاحد أن يدعي عدم وجود (ملحدين) - بتاتاً - في عصر الرسالة، أو يدعي أن القرآن الكريم لم يتحدث أبداً حول أصل وجود الله ، بل على خلاف هذا النظر فان بعض الايات القرآنية تكشف عن وجود ملحدين في عصر الرسالة، كما أن هناك مجموعة من البراهين العلمية في القرآن الكريم قد وردت – في الحقيقة – لاثبات « وجود » الله .

وسنذكر الايات الدالة على كلا الامرين.

ونذكر أولا الاية التي تذكر عقيدة جماعة من الماديين الذين كانوا يعاصرون عهد الوحي، حول الانسان وماسواه من الظواهر الكونية مبدأ ومآلا، حيث يقولون – حسبما يحدثنا القرآن:

« وقالوا : ما هي الاحياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم
« بذلك من علم ، ان هم الايظنون » [الجاثية – ٢٤] .

ومن الطبيعي أن هذا المنطق (أعني زعم هؤلاء بأن سبب هلاك البشر هو مرور الزمن) لم يكن الا بسبب عدم اعتقادهم بوجود «خالق» اسمه (الله)، هو الذي يميت كما خلق .

فهم كانوا يعتقدون بأن الحياة والموت ماهما الا أثرين من آثار المادة. أي من الاثار الفيزياوية والكمياوية للمادة ـ حسب المصطلح الحديث ـ .

فحينما تشيخ المادة وتهرم بسبب مرور الزمن فتأخذ طريقها ـ في المآل ـ الى البلى وتؤول الى دنيا (العدم) فذلك هو الموت .

اذا تبين هذا نقول: هل من المعقول أن يطرح القرآن هذه النظرية الالحادية عن لسان أتباعها في عصر الرسالة ثم لا يعمد الى نقدها والرد عليها ، ولايقيم ضدها ما يرفع الشك ويزيل الشبهة ؟ ! !

لقد كان الاستاذ العلامة الطباطبائي ـ صاحب تفسير الميزان ـ يصر في محاضراته العلمية على أن القرآن الكريم لم يتعرض مطلقاً لاثبات «أصل وجود» الله ، ولم يقم عليه أي دليل أبداً ، وذلك اما لبداهة وجود الله وفطريته ، أولان ذات الله أسمى من ان يحتاج اثباتها الى دليل . .

ولكننا نتصور أنه قد وردت في الكتاب العزيز براهين لاثبات وجود الله تعالى ، وسوف نورد هذه البراهين في هذه الدراسة بنحو من الانحاء باذن الله.

التوحيد الاستدلالي:البرهان الاول:

برهان الفقر والامكان

« يا أيها الناس انتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد . ان يشأ يذهبكم
« ويأت بخلق جديد. وما ذلك على الله بعزيز »(١) (فاطر/١٥ ـ ١٧) .

قبل الورود في توضيح الايات التي وردت لاثبات وجوده سبحانه نأت بنكتة وهي : انه قد سبق منا ـ آنفاً ـ أن البراهين الـواردة في القرآن حسب النوع تناهز عشرة براهين أو أكثر ، ولسنا مدعين ان هذه الايات صريحة في تلك البراهين أو منطبقة عليها انطباقاً تاماً حسب العناوين التي نأتي بها في أول البحث وانما هدفنا هو طرح الادلة التيتعرض لها القرآن واستدل بها لاثبات الصانع، سواءكانت هذهالادلة الواردة فيالقرآن منطبقة معالادلة والبراهين السالفة الذكر أم لا . ؟

وصفوة القول ان ما نبغيه هنا هو التتلمذ علىالقرآن واتخاذه اماماً ومعلما لنا في هذا المجال لا ما يقوله الحكماء والفلاسفة والعلماء نعم لو طابق شيء من كلامهم مع ماذهب اليه القرآن واستدل به اشرنا اليه وقلنا انهذاالاستدلال يشير الى دليل النظم او الامكان او . . .

وفي كلذلك نستعين الله علىفهم مرادات كتابه ومفاهيمه. وهوولي التوفيق.

---

(١) يصف القرآن الكريم (الله تعالى) فى الاية الاولى من الايات الثلاث بانهالغنى الحميد ، وقد جاء فى الايتين التاليتين دليل ذلك :

لاريب أن « فقر » الشيء دليل قاطع على احتياجه الى «غني قوي» يزيل حاجته، ويمسح عن وجهه غبار الاحتياج والافتقار، فما لم تمتد يد من الخارج الى ذلك الشيء لم يرتفع فقره ، ولم يندحر احتياجه .

تلك حقيقة لايمكن أن يجادل أو يشك في أمرها أحد .

من هنا لابد أن يكون لهذا الكون ـ بأسره ـ من أفاض عليه الوجود .

فالظواهر الكونية من الذرة الى المجرة مقرونة بـ « الفقر الذاتـي » . . فجميعها مسبوقة بالعدم،ولهذا فهي تحتاج في تحققها ووجودها الى «غني» يطرد عنها غبار العدم ، ويلبسها حلة الوجود .

افترض ـ للمثال ـ أية ظاهرة شئت تجد أنها قبل أن ترتدي حلة الوجود كانت تختفي خلف حجاب العدم وتنغمس في ظلماته، ثم استطاعت ـ في ظل قدرة فعالة ـ أن تمزق حجب العدم ، وتشق طريقها الى عالم الوجود .

ومن المعلوم أنه لولم يكن ثمت غني باسم «العلة» لما قدر لهذه الظاهرة المعدومة ـ أصلا ـ أن تدخل الى ساحة الوجود، ذلك لان نسبة أي شيء ممكن يتصوره الذهن ، الى الوجود والعدم سواء، بمعنى أنه كما لا يترجح وجوده ذاتياً كذلك لا يترجح عدمه ذاتياً أيضاً .

ويسمى هذا التساوي في منطق العلماء بـ « الامكان ».

ولكي ندرك بنحو أحسن معنى هذا التساوي ، ومعنى الامكان المذكور لابد أن نشير الى مثال مقنع في هذا المقام .

ان للفلاسفة في تصوير « الامكان » بياناً نشير اليه فيما يأتي :

---

١ ـ أما أن الله غني فلانه يمكنه أن يعدمنا لنعلم أنه لايحتاج الينا، وأنه لوشاء لاتى بخلق جديد . وهذا مفاد (الاية ١٦) .

٢ ـ وأما أنه تعالى حميد فلانه قادر على ذلك وهذا هو مفاد (الاية ١٧) .

فهم يقولون :

لنفترض دائرة ، ولنضع ما نتصوره في ذهننا من الاشياء في وسط هـذه الدائرة تماماً .

ولنجعل على طرف من الدائرة : الوجود ، ونجعل في مقابله : العدم .

ثم يقولون :

انالشيء الممكن هوكهذا «الشيء المتصورالموضوع فيوسط الدائرة» لا يقتضي بذاته أي واحد من الحالتين لا الوجود ولا العدم . بل هـو بالنسبة اليهما سواء . . بمعنى أن الوجود أو العدم لا ينبع مـن ذات ذلك الشيء . . والالكان ذلك الشيء « ممتنع الوجـود » ان اقتضى العدم ذاتياً ، أو « واجب الوجود » ان اقتضى الوجود ذاتياً .

ولاجل ذلك فان كل الظواهر التي كانت معدومة ـ ذات يوم ـ ثم لبست حلةالوجود فييوم آخرماهي ـ فيالحقيقة ـ الا سلسلة من « المفاهيم المجردة عن الوجود أو العدم » كالنقطة الموجودة في وسط الدائرة بين كفتي الوجود والعدم التي نسبتها الى كل من الحالتين سواء .. . ولو حدث أن خرجتهذه « المفاهيم المجردة » عن وسط الدائرة ومالت الى احدى الحالتين (الوجود أو العدم) فان ذلك الخروج لم يتحقق بالضرورة الا بسبب « علة » ساقتتلكم الظاهرة الى الحالة التي تلبست بها .

ان«العلة الموجدة» هيالتي جرت الظاهرة المذكورة الىناحية الوجود.

كما ان « علة العدم » هي التي جرتها الى ناحية العدم .

بناء على هذا فان « الوجود أو العدم » لم يكن ولن يكون عيناً ولا جزء أصيلا في ذات (الشيء) المجرد عن علة الوجود أو العدم ، بل جاذبية العامل الخارجي هي التي ساقت ذلكم (الشيء) الى احدى الناحيتين . .

فان كان هناك موجد غني ، جر الظاهرة قهراً الى ناحية الوجود .

وأما لو واجهت الظاهرة فقدان علة الوجود انجذبت قهراً الى جانب العدم.

على أن هناك فرقاً بين مسألة « وجود » الظاهرة و« عدم وجودها » .

فلظهور ظاهرة ما وتواجدها لابد من حضور علة موجدة ضمن ظروف وشروط خاصة لتعطي الوجود لتلك الظاهرة .

بينما لا يحتاج «فقدان الظاهرة» الى أي نوع من الفعل والانفعال، بل يكفي لفقدان أية ظاهرة فقدان علتها فقط .

ان الظواهر الحاضرة فعلا ، والتي كانت قبل هذا معدومة ، ومختبئة خلف حجب العدم قروناً متمادية، لم يكن فقدانها ــ في تلك الازمنة ــ لاجل انها كانت ترفض الوجود ذاتياً . . اذ لو كان كذلك لإ متنع وجودها بالمرة والى الابد ، بل ان فقدانها في تلك الاوقات انما هو لفقد ان مقتضي وجودها، ومجرد فقدان هذا المقتضي كان كافياً لان تنجذب الظواهر الكونية المذكورة بسببه الى ناحية العدم وأن لا تتجلى على مسرح الوجود .

ثم ان قولنا : بأن الظواهر تنجذب الى ناحية « الوجود » على أثر وجود عللها لايعني أن هذه الظواهر بعد وجودها بسبب العلة تتخلص نهائياً من صفة « الفقر الذاتي » ومن خصلة « الامكان الذاتي » فتنقلب الى موجودات غنية ، لاتحتاج الى علة .

لا نقول ذلك لانه لا يمكن أن ينقلب ما هو « فقير بالذات » الى « غني بالذات » (١) انما المقصود هو أن الظاهرة تلبس حلة الوجود مع كونها متصفة بالفقر والامكان الذاتيين دون أن تفقد هذه الصفة حتى بعد ارتدائها حلة الوجود.

---

(١) نعم غاية مايحصل أن الظاهرة بعد انضمام العلة اليها تصبح غنية بالعرض ــ حسب المصطلح الفلسفي ــ وهو يجتمع مع « الفقر الذاتي » ولا يناقضه ولا يعارضه .

ولاجل هذا « الامكان والفقر الذاتيين » يكون الاحتياج الى العلة احتياجاً أبدياً وحالة دائمية لاتفارق طبيعة الاشياء، بحيث لوانقطع الارتباط بين «العلة والمعلول» لحظة واحدة لم يبق للظاهرة أي وجود . . بل عادت خبراً بعداثر كما يقول المثل السائر .

ولتوضيح هذه الحقيقة نشير الى مثالين :

١ ـ لنتصور قصراً فخماً غارقاً في أضواء المصابيح المتعددة المتنوعة .

فعند ما يرى الشخص السطحي التفكير هذا المشهد يظن أن هـذا النور نابع من القصر نفسه .. أي ان طبيعة المصابيح مضيئة بنفسها . بينما لو تفحص هذا جيداً لرأى أن هذا النور وهذه الاضواء تتعلق بـ « مولد الكهرباء » بحيث لـو انقطع الارتباط بين المصابيـح والمولد الكهربائـي لحظة واحدة لغرق القصر بأسره في الظلام ، ولهذا فلابد أن يستمر « المولد الكهربائي » في امداد القصر بالطاقة والتيار الكهربائي حتى يبقى ذلك القصر مضاء سابحاً في الانوار.

٢ ـ لنتصور « أرضاً مملحة » تحت أشعة الشمس ، ونحن نريد أن تبقى رطبة .. ففي هذه الصورة لابد أن تتوالى قطرات الماء عليها فتسقط القطرة ثم تليها القطرة الثانية قبل أن تجف الاولى .. وهكذا حتى نحافظ على رطوبتها و نحول دون جفافها . . اذ في غير هـذه الصورة تجف الارض تحت أشعة الشمس .

هذان مثالان يوضحان لنا أن « الفقير ذاتياً » لابد من ارتباطه بعلة وجـوده على الدوام وبصورة مستمرة ليحافظ على وجوده.. وذلك لانه ليس من طبيعته: الوجود ، وما ليس الوجود من طبيعته افتقر الـى علة موجدة واستمر افتقاره هذا مادام « الفقر الذاتي » الى الوجود ملازماً له ، وحاكماً فيه . .

* * *

من البيان السابق نستنتج الامور التالية :

اولا / ان احتياج الظواهر الى العلة هـو مقتضى ذاتي لتلك الظواهر ، وأمر ملازم لها ، بحيث لا ينفك هذا الاحتياج عنها لافي حال تلبسها بـالعدم ، ولا في حال اتصافها بالوجود .

ثانياً / أن حالة الشيء المحتاج الممكن لن تتغير ولن تتبدل مالم يساعده « الغني » في ذلك .

ثالثاً / أن جميع البشر، وجميع الظواهر الكونية فقيرة ومحتاجة ـ بطبيعتها ـ وأنها كانت تبقى محكومة بالعدم مالم يتوفر علتها... ولو كان الوجود عيناً أو جزء من ذاتها وطبيعتها لما عدمت ولا لحظة واحدة. ولو أن «غنياً بذاته» غير مفتقر في وجوده الى غيره ، لم يمد اليها يد العون ولم يفض عليها الوجود لبقيت خلف حجب العدم الى الابد.

وحيث أن الفقر والاحتياج من لوازم ذوات تلك الاشياء ـ لاجل ذلك ـ يجب أن تبقى محكومة بالفقر في كل الحالات ، حتى بعد وجودها .

بناء على ذلك، ومن ملاحظة حالة الموجودات الكونية، وملاحظة فقرها واحتياجها الذاتي وكونها غير قادرة على تغيير حالتها ووضعها وانتقالها من عالم العدم الى صفحة الوجود دون الاعتماد على ركن أصيل غني .

أقول من ملاحظة كل هذه الامور يمكن الاستدلال على «وجود خالق غني» أصيل هو الذي منح الوجود لهذه الاشياء، وهو بالتالي واهب الكون والمكان والوجود والزمان لجميع الممكنات كما ويمكن ـ بهذا الدليل ـ اثبات احتياج الممكنات ـ بجملتها ـ اليه في كل الازمنة واللحظات وفي جميع الاحوال والاوقات، ابتداء من أول عمرها الى آخره، احتياجاً لازماً لا ينقطع، وافتقاراً دائماً لا يزول ولا يرتفع .

هـذا هو ما صرح به القرآن الكريم في نـداء يشمل جميع أبناء البشر اذ قال :

« يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد » .

ففي هذه الاية ركز القرآن الكريم على موضوع « الفقر الذاتي » في الانسان واحتياجه الى « العلة الموجدة » أي الله تعالى، اذ قال : « انتم الفقراء الى الله» وصرح بأن الموجود الوحيد الذي يمكنه رفع هذا الاحتياج والفقر الانساني هو « الله » تعالى شأنه .

فهو الوحيد الذي يقدر على مساعدة البشر ، وليس سواه بقادر على ذلك لاتصاف ما سواه بصفة الامكان .

وقدبينت الاية هذه الحقيقة بقولها: «الى الله والله هو [أي وحده] الغنى» .

على أن القرآن الكريم لا يعتبر الانسان محتاجاً وفقيراً الى الله قبل الخلق فحسب بل هو محكوم لهذا الفقر والحاجة حتى بعد أن يرتدي حلة الوجود...

وهذا هو ما تفيده جملة : « أنتم الفقراء الى الله » .

فهي كما نلاحظ لم يؤخذ فيها « قيد الزمان الماضي » فلم يقل مثلا :كنتم الفقراء الى الله ، بل باطلاقها وعدم تقيدها بالزمان تشمل الماضي والحاضر والمستقبل ، وهذا يعني بكل وضوح أن الانسان محتاج الى الله سبحانه «وجوداً وبقاء» .

وينقل الحكماء والفلاسفة المسلمون في هذا الصدد حديثاً عن الرسول الاعظم ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يقول فيه :

« الفقر سواد الوجه فى الدارين » (١)

ويقول : ان مراد النبي الاكرم ـ ص ـ من هذه العبارة هو: الاشارة الى

---

(١) تجد نص هذا الحديث في الكتب الفلسفية والعرفانية وسفينة البحار ج٣ ص٣٧٨ .

أن حاجة الانسان الى الله أمر ملازم له في الدنيا والاخرة .

وقد ركز القرآن الكريم في مواضع متعددة على صفة « الغنا » في الذات الالهية بحيث يمكن أعتبار ذلك اشارة ضمنية (أوصريحة) الى هذا البرهان (نعني برهان الفقر والامكان) .

واليك فيما يلي بعض الايات التي وصف الله فيها بالغنا :

« وانه هو أغنى وأقنى » (النجم ـ ٤٨) .

وهذا هو موسى الكليم (ع) يعتبر نفسه محتاجاً الى ماوهبه له ربه وما أنزل وينزل عليه ـ ومن ذلك وجوده ـ اذ يقول :

« رب اني لما أنزلت الي من خير فقير » (القصص ـ ٢٤) .

وقد وصف الله ذاتـه في تسعة عشر موضعاً (١) آخر بـأنه الغني اذ يقول ـ على غرار ما مر في الآية المبحوثة هنا ـ :

« والله الغني وأنتم الفقراء » (محمد ـ ٣٨) .

---

(١) نشير فيما يلي الى هذه المواضع بذكر السورة والاية :

البقرة الاية ٢٦٢ و٢٦٧	العنكبوت الاية ٦
آل عمران الاية ٩٧	لقمان الاية ١٢ و٢٦
الانعام الاية ١٣٣	فاطر الاية ١٥
يونس الاية ٦٨	الزمر الاية ٧
ابراهيم الاية ٨	محمد الاية ٣٨
الحج الاية ٦٤	الحديد الاية ٢٤
النمل الاية ٤٠	الممتحنه الاية ٦
النساء الاية ١٣١ .	التغابن الاية ٦

فقر الاشياء وبرهان الامكان :

ان هذه الاية أعني قوله تعالى «والله الغني وانتم الفقراء» يمكن أن تكون ناظرة الى « برهان الامكان » (١) لان التركيز في هذه الاية واقع -كما نرى- على مسألة «الفقر والاحتياج» الكائنين في أبناء البشر والملازمين للكيان الانساني حتى بعد وجوده ، ملازمة الظل للشاخص .

ان الفقر والاحتياج عين الامكان أو ملازم له لان الممكن يفقد -بطبيعته- الوجود ، والعدم ، اذا قيس بـ « واجب الوجود » و « ممتنع الوجود » ولذا فالممكن في حد ذاته مفتقر في اتصافه باحدى الحالتين (أعني الوجود والعدم) الى العلة التي توجده ، أو تعدمه .

فعندما نقول : « الانسان ممكن الوجود » فكأننا نقول : الانسان فاقد- في مقام التصور - للوجود ومحتاج للتلبس بالوجود والاتصاف به الى « غني » يأتي به ويهب له الوجود . .

لهذا يمكن القول بأن أساس الاستدلال في هذه الاية هو : «برهان الامكان».

---

(١) المقصود من الامكان في هذا الفصل هو: الامكان الماهوي الذي هو صفة الماهية والمفاهيم الذهنية، وليس الامكان الوجودي الذي له معنى آخر واجماله هو: « تعلق الموجودات بالله القائم بنفسه » .

والحاصل أن الامكان قد يقع صفة للماهية ومعناه حينئذ تساوي « الماهية » بالنسبة الى الوجود والعدم .

وقد يقع صفة لنفس « الوجـود » ، ولا يصح حينئذ تفسيره بتساوي الوجـود والعدم بالنسبة اليه، اذ لا معنى لتساوي الوجود بالنسبة الى الوجود، لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري بل معناه عندئذ قيامه بالواجب القيوم واحتياجه اليه : (حدوثاً وبقاء) .

التوحيد الاستدلالي: البرهان الثاني:

الافول والغروب يدل على : ((وجود)) مسخر

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين .
« فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال : هذا ربي ، فلما أفل قال : لا أحب الافلين .
«فلما رأى القمر بازغاً قال : هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن
« من القوم الضالين.
« فلما رأى الشمس بازغة قال : هذا ربي ، هذا أكبر ، فلما أفلت قال: يا قوم انى
« بريء مما تشركون .
« انى وجهت وجهي للذى فطر السماوات والارض حنيفاً وما أنا من المشركين .
« وحاجه قومه ، قال : اتحا جوني في الله وقد هداني ، ولا أخاف ما تشركون به
« الا أن يشاء ربي شيئاً ، وسع ربي كل شيء علماً ، افلا تتذكرون .
« وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل بـه عليكم
« سلطاناً فأى الفريقين أحق بالامن ان كنتم تعلمون ؟
« الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الامن وهم مهتدون .
« وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ، نرفع درجات من نشاء، ان ربك حكيم
« عليم » [الانعام/ ٧٥ - ٨٣] .

قبل أن نبين هدف هذه الايات لابد من الاشارة الى عدة نقاط تساعد على فهم مفاد هذه الايات .

١/ « الملكوت » و« الملك » تهدفان الى معنى واحد غير انه أضيف الى الاول «الواو والتاء» لاجل المبالغة والتوكيد على غرار « جبروت » و«طاغوت» الذي يرجع أصلهما الى جبر وطغيان.

وحيث أن معنى الملك هو المالكية والحاكمية لذلك فمن الطبيعي أن يكون

معنى الملكوت هو ذلك المعنى نفسه مع المبالغة والتأكيد .

وسوف نوضح عند شرح استدلال ابراهيم ـ عليه السلام ـ كيف أبطل الخليل : حكومة الكواكب والشمس والقمر ودخالتها في تدبير نظام الكون والحياة الانسانية .. وبالتالي أعلن عن اعتقاده بأنه ليس للكون سوى « مدبر » واقعي واحد تجري أمور العالم تحت ارادته ، خاصة .

* * *

٢/استفاد بعض المفسرين من العبارات التالية : « فلما رأى كوكبا ، فلما رأى القمر » وما يماثلهما أن ابراهيم ـ عليه السلام ـ قال هذه العبارات عندما وقع نظره ـ لاول مرة ـ على تلك الكواكب اذ أنه لم يكن قد رآها قبل ذلك.

وتؤيد بعض الروايات هذا الرأي حيث تقول : ان أم ابراهيم ـ عليه السلام ـ أخفته منذ بدء طفولته في الغار ، خوفاً عليه من بطش طاغيه زمانه « نمرود »، وكان هذا أول خروجه من الغار ، والتحاقه بمجتمعه ، وقومه،وأول خطوة له في مطالعة ما حوله والتحقيق فيما يراه .

غير أن هاهنا احتمالا آخر هو أن ابراهيم ـ عليه السلام ـ كان قد رأى الشمس والقمر والكواكب من قبل، ولكنه لم ينظر اليها بنظرة الباحث المدقق، وكان هذا أول مطالعته الباحثة للكون ، واول نظره الى ما حوله بنظرة المحقق المتأمل واستفادته هذه المطالب التوحيدية من ذلك .

* * *

٣/تشهد عبارة « يا قوم اني بريء مما تشركون » أن ابراهيم بدأ تحقيقه هذا بين (أبناء قومه) الذين كانوا يعبدون هذه الكواكب باعتقاد أنها ارباب .. وتشهد أنهم كانوا معه ، في كل المراحل الثلاث من التحقيق ، المذكورة في الايات ، يرون تحقيقه ، و يشاهدون بحثه ، للوقوف على الرب الحقيقي

ويسمعون كلامه طوال ذلك البحث والتأمل .

ولو كان الامر على غير هذا لما صح توجيه الخطاب الى قومه مرة واحدة فيقول : « ياقوم اني بريء مما تشركون » ، لان الهدف من جعل قومه موضعاً لخطابه هو ضم قومه اليه في الاعتقاد الصحيح، ودفعهم الى ترك الشرك،وهذا التكليف انما يكون صحيحاً اذا سمعوا منطقه وحديثه المبرهن .

* * *

٤/ عندما كانت تقع عينا ابراهيم على الكوكب أو القمر أو الشمس كان يقول : « هذا ربي » .

ان هذه الجملة لاتعني ـ بالمرة ـ وللادلة التي سنذكرها ـ اذعانا قلبيــاً بربوبية هذه النجوم بل كان الهدف هوطرح النظرية هذه ليتضح ويوضح ـ بعد ذلك ـ بطلانها او صحتها .

وهذا أسلوب متعارف وشائع في عمليات البحث والتحقيق العلمي .

فالباحث عن علة حادثة مايستعرض في مخيلته جميع الاحتمالات والفروض، الواحد تلو الاخر ، ويعمد الى مطالعة كل واحد من هذه الفروض والاحتمالات فيفترض كونه هو (العلة) ولو للحظة واحدة ، ولا يتركه الى غيره مالم تتضح النتيجة ومالم يثبت بطلان الفرض .. فاذا ثبت بطلان الفرض تركه وانتقل الى دراسة الفرض الاخر ، وهكـذا يتحكم نوع من الروح الباحثة على كل هــذه الفروض دون أن يكون في البين أي اذعان وتصديق .

هذا مضافاً الى أن قوله تعالى « وكذلك نرى ابراهيم . . . » . يفيــد أن ابراهيم كان مشمولا للعناية الالهية الخاصة في كل المواقف، وكان ـ عليه السلام ـ يستمد منه تعالـى العون ، والمدد ، وكان الله سبحانـه يريد لابراهيم أن يقف على معنى مالكية الله وحاكميته المطلقة عبرطي مراحل من استعراض مجموعة

من الفرضيات عن حاكمية الكواكب والنجوم وابطالها، وأن يطمئن ـ من خلال دليل رافع للشك ـ الى أن أمر الانسان بيد الله وليس بيد هذه الاجرام النورية الاسيرة في قبضة القوانين الطبيعية ، الخاضعة للسنن الكونية .

مع هذا البيان لايكون قول ابراهيم ـ عليه السلام ـ : «هذا ربي» بمعنى الاذعان والتصديق القلبي .

وبعبارة اخرى كان الله تعالى يريد لابراهيم أن يكون ـ بمشاهدته لملكوت السماوات والارض وتعلق هذه الموجودات بالقدرة الالهية ـ من الموقنين ـ كما صرح بذلك القرآن الكريم بعد أن كان من المؤمنين .

وهذا الكلام لايعني ـ بالطبع ـ أن ابراهيم كان الى ذلك الحين خالياً عن هذا اليقين عارياً عنه . . كلا بل كان يعلم بفطرته السليمة أن الرب الحقيقي للكون والانسان هو (الله) الخالق لاغير ولكنه أريد له ان يقف على ذلك الامر (الذي كانت الفطرة تدعو اليه) عن طريق الاستدلال ، ليزداد يقيناً الى يقين.

ولم يكن هذا بالامر الجديد في شأن ابراهيم ـ عليه السلام ـ بل تكرر منه مثل هذا في أمر المعاد ، وبعث الانسان والحياة ايضا .

ولك أن تراجع في هذا الصدد تفسير قوله سبحانه :

« واذ قال ابراهيم : رب أرني كيف تحيي الموتى؟ قال : أولم تؤمن ؟ قال: بلى
« ولكن ليطمئن قلبي ، قال : فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل
« جبل منهن جزء تم ادعهن يا تينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم » (البقره ـ ٢٦٠).

كل هذا مضافاً الى أن بحث ابراهيم وتحقيقه تم في حين كان قومه مشركين يعبدون تلك الكواكب والنجوم ، فهو كان فيهم وكانوا معه ، وحيث أن أحد أهدافه ـ عليه السلام ـ في هذا التحقيق كان ارشاد قومه وهدايتهم الى طريق الحق والصواب ، وذلك يقتضي أن يقبل الموجه والمرشد الفكرة الباطلة بنحو

موقت ثم يعمد الى ابطالها بالدليل واقامة البرهان ، لذلك لم يكن بد لابراهيم من اتخاذ هذا الاسلوب المعقول والمنطقي في الارشاد والهداية والتوجية .

* * *

٥/الظاهر أن الايات المبحوثة تفيد أن ابراهيم (عليه السلام) قام بجميع مراحل بحثه ـ المذكورة في الايات ـ تباعاً وفي موقف واحد بحيث طلع القمر على أثر أفول النجم ، وطلعت الشمس على أثر غياب القمر .

ومثل هذا الفرض (أي ملازمة طلوع القمر مع أفول النجم) يحصل ـ في الاكثر ـ مع كون النجم المذكور هو (الزهرة) .

لان كوكب الزهرة ـ نظراً لضيق مداره ـ لايمكن أن يبتعد عن الشمس أكثر من ٤٧ درجة ولهذا فهو يلازم الشمس دائماً ، وقد يظهر في السماء قبل طلوع الشمس ، ولكن لايلبث أن يختفي بعيد طلوع الشمس ، وقد يظهر بعد غروب الشمس في جهة المغرب ولا يلبث ان يغيب من الافق بسرعة.

فعلى هذا يقارن غروب الزهرة طلوع القمر في النصف الثاني من الشهر فى الليالى ١٧ ، ١٨ ، ١٩ .

لاجل هذا لايستبعد أن يكون المراد بالكوكب المذكور في الاية هو كوكب الزهرة (١) .

ذلك مضافاً الى أن الصابئة الذين كانوا يقطنون في العراق وكان النبي

---

(١) وقد أثر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أن هذا الكوكب كان الزهرة ، من ذلك قول الامام علي بن موسى الرضا ـ عليه السلام ـ : أن ابراهيم عليه السلام وقع الى ثلاثة اصناف صنف يعبد الزهرة وصنف يعبد القمر وصنف يعبد الشمس . . فلما رأى الزهرة قال هذا ربي على الاستنكار والاستخبار فلما افل الكوكب قال : لا احب الافلين لان الافول من صفات المحدث لامن صفات القديم » .

راجع توحيد الصدوق ص ٧٤ ـ ٧٥ .

ابراهيم يعيش بينهم كانوا ينسبون تدبير الظواهر و الحوادث الارضية الى السيارات السبع (ومنها الزهرة) وكانوا يحترمون هذه الكواكب فقط دون بقية الكواكب، هذا على العكس من الهندوس الذين كانوا ينسبون تدبير الموجودات والوقائع الارضية الى الثوابت من الكواكب ويحترمونها خاصة .

* * *

٦/تكشف آية : « انى وجهت وجهى للذي فطر السماوات والارض » عن أن مسألة خالقية الله لم تكن موضع بحث وحوار بين ابراهيم و قومه . . فهو وقومه ـ أيضا ـ كانوا يعتقدون بأنه لاخالق للكون غيرالله، بل كان البحث والجدل يدور حول من هو « مدبر » الظواهر والحوادث الارضية ؟

هل هو الله الخالق ؟

أم أن بعض امور تدبير الموجودات الارضية قد فوض الى بعض المخلوقات كما كان يظن ويعتقد قوم ابراهيم فى العراق ، ويتصورون ان تدبير الحوادث الارضية فوض الى القمر والشمس وغيرهما من الكواكب ؟ ! !

اذن فمصب البحث لم يكن اثبات الصانع، أو توحيد ذاته تعالى اوتوحيد الخالقية ، بل كان تعيين « المدبر » الحقيقي للظواهر الارضية .

وبتعبير آخر : فان مصب البحث كان هو التوحيد الافعالي ، لان البحث في ارجاع تدبير الكون، كله أو بعضه، الى بعض المخلوقات من فروع التوحيد في الافعال .

وقد كان قوم ابراهيم ـ عليه السلام ـ مشركين في مسألة (التدبير) هذه . وكان ابراهيم يريد أن يدعوهم الى التوحيد في هذه المسألة ويدفعهم الى الاعتقاد بوحدانية المدبر .

لهذا السبب جاء في نهاية آية «وجهت وجهى» قوله «وماأنا من المشركين»

تلويحاً الى أنه يعتقد بوحدانية المدبر على خلاف ماعليه أبناء قومه المشركين في قضية التدبير .

* * *

٧/ يستدل ابراهيم بأفول هذه الاجرام الثلاثة على أن هذه الاجرام لاتصلح لان تكون هي المدبرة لشؤون الارض وحوادثها ، وعلى الاخص : الانسان .

وهنا ينطرح سؤال هو : كيف ولماذا استدل الخليل بافول هذه الاجرام على عدم كونها مدبرة ، أو مشاركة في التدبير ؟ !

ان الجواب على هذا السؤال يمكن أن يتم في صور مختلفة على أن كل صورة من هذه الصور مفيدة في حد ذاتها .

هذا بالاضافة الى أن تعدد تفسير منطق ابراهيم في ابطال مدبرية الكواكب يكشف عن تعدد أبعاد مفاهيم القرآن وكثرتها، بحيث يصلح كل بعد منها لفريق من الناس المختلفي المدارك .

واليك التفسيرات المتعددة المتنوعة لهذا الاستدلال :

الف/ لما كان الهدف من اتخاذ الرب هو أن يبلغ الموجود الضعيف في ظل اتصاله بالقدرة الربانية الى الكمال المطلوب، لذلك ينبغي (بل ويتحتم) أن يكون هذا الرب والمربي قريباً من مربوبيه بحيث يكون عالماً بأحوالهم مطلعاً على احتياجاتهم ، ولا يكون بعيداً عنهم ، مفارقاً لهم ، غير حاضر لديهم ولا شاهداً لاوضاعهم .

أماذلك الموجود الذي يكون بعيداً عن مربوبيه، ساعة أو ساعات، ويكون نائياً عنهم بالمرة بحيث يحجب عنهم أنواره، وبركاته، فكيف يصلح أن يكون مربياً لتلك الموجودات المربوبة ورباً للكائنات الارضية ؟ !

من أجل هذا كان افول هذه الكواكب ، وغيبتها علامة على غربتها عن

الكائنات الارضية وانقطاع الصلة بينها وبين هذه الموجودات؛ وشاهداً على ان لهذه الكائنات مدبراً غير هذه الكواكب.. مدبراً عارياً عن أي نقص منزهاً عن أي عيب .

باء/ ان طلوع وغروب الاجرام السماوية وحركتها المنتظمة في مدارات لاتتغير لدليل قاطع على أنها خاضعة لموجود آخر فوقها ، وأنها مسخرة لقدرة عليا سخرها لارادته ، وجعلها محكومة لقوانين خاصة تابعة لمشيئته .

ومن المعلوم أن المسخر لا يمكن أن يكون مدبراً مطلقاً ، وأن الخضوع لقوانين منتظمة آية ضعف هذه الكواكب ، وعلامة واضحة على أنها لا يمكن أن تحكم على الوجود ، أو تدبر شؤون الارض .

وأما استفادة الكائنات الارضية من نور هذه الاجرام فليست دليلا على ربوبية هذه الاجرام، بل هي شاهد آخر على أن هذه الاجرام تأتمر بأوامر قدرة عليا ، وتخضع لمشيئة مقام أعلى ، وأنها بالتالى لا تقوم تجاه الارض الا بما حملت من تكاليف .

جيم/ ماهو الهدف من «حركة» هذه الموجودات (ونعني النجوم والكواكب) هل الهدف هو السير من النقص الى الكمال ، أم العكس ؟

أما الثاني فليس قابلا للتصور وعلى فرض التصور فلا معنى لان يسير «الرب» من الكمال الى النقص ، والعدم .

اذن لابد ان يكون الاول هو الصحيح على حين ان ذلك الامر (أي السير من النقص الى الكمال) أفضل شاهد على وجود مرب آخر، يوصل هذه الموجودات الضعيفة الناقصة في الحقيقة ، القوية في الظاهر ، الى مرحلة الكمال الافضل.

وفي الحقيقة فان ذلك المربي هو الرب الحقيقى الذي يجر هذه الاجرام وما سواها وما دونها نحو الكمال الذي تسير اليه .

هذا ويمكن تفسير وتصويراستدلال النبي ابراهيم ـ عليه السلام ـ باشكال اخرى ، بعضها بعيد عن روح استدلاله عليه السلام .

واليك بعض هذه التفسيرات :

١ ـ ان الافول والغروب فيالاجرام والكواكب علامة الحركة.

والحركة ملازمة للتغير في المتحرك .

و التغير دليل على حدوث المتحرك ، لان الموجود المتحرك يصل بعد الحركة الى كمالكان فاقداً له قبل ذلك .

لاجل هذا تكون الحركة ملازمة للحدوث .

ومن البين أنالموجود « الحادث » لكونه غير أزلي، وغير أبدي لايمكنه أن يكون (رباً) .

ونقائص هذا الاستدلال واضحة :

أولا/ اذا كان الافول والغروب علامة الحدوث فان الطلوع والشروق هو أيضا علامة الحدوث فلم استدل الخليل ـ عليهالسلام ـ بالافول والغروب فقط في حين أن الغروب والطلوع من حيث الدلالة على الحدوث سواء .

ثانياً/ اذا كان قوم ابراهيم يعتقدون في شأن الاجرام السماوية بأنها (آلهة واجبة الوجود) تنتهي اليها سلسلة الممكنات صح أن يقال حينئذ أن الحدوث لا يلائم ولا يوافق شأنها قطعاً ، لانها في هـذا الفرض (أيكونها آلهة واجبة الوجود) تحتل مكان « علة العلل » ولابد ان تكون علة العلل أزلية ابدية .

ولكن قوم ابراهيم كانوا يعتبرون هذه الكواكب (مخلوقة) لله ، وغاية ما كانوا يعتقدون في حقها أن أمر تربية الموجودات الارضية ، وأمر تدبيرها قد فوض اليها تفويضاً على النحو الذى مر معناه .

وفي مثل هذه الحالة لا يضير الحدوث بها،كما لا تشترط الابدية والازلية

في شأنها .

وبناء على هذا لاربط لطرح مسألة الحدوث وعدم الابدية والازلية ببرهان ابراهيم الذي عرضه على قومه .

* * *

٢ ـ اذا كانت الحركة دليل الحدوث فهي دليل الامكان أيضا ، بدليل أن كل حادث ممكن أيضاً وكل ممكن لابد أن ينتهي ـ من حيث الوجود ـ الى موجود آخر، منزه عن صفة الامكان، واجب الوجود ـ حسب الاصطلاح العلمي ـ أي غير مستمد وجوده من غيره .

واشكال هذا الاستدلال بين أيضا : لان قوم ابراهيم لم يعتبروا الكواكب ـ قط ـ الها خالقاً يرتبط به وجود العالم ليكون امكانه دليلا على بطلان اعتقادهم وفساد مذهبهم .

* * *

٣ ـ يعتبر الحكيم صدر المتألهين استدلال النبي ابراهيم مرتبطاً باثبات الصانع . . وذهب الى أنه ناظر الى « برهان الحركة » ، وهو البرهان الذي يتوسل به علماء الطبيعة لاثبات وجود خالق لهذا الكون، على أساس أن الحركة الشاملة في الكون تدل على محرك (١) .

---

(١) من الطبيعى أن يستدل كل فريق بما يناسب تخصصه العلمى على وجود الله وهكذا فعل علماء الطبيعه الذين يبحثون عن خواص المادة وأحوالها ، فهم استدلوا على وجود الله بالحركة فقالوا لابد لهذا العالم المتحرك من محرك ، ولا بد أن ينتهى هذا المحرك الى محرك غير متحرك لنتخلص من ورطة الدور والتسلسل وفى هذا الصدد يقول الحكيم السبزوارى صاحب المنظومة فى المنطق والفلسفة :

ثم الطبيعى طريق الحركة يأخذ للحق سبيلا سلكه

أى ان العالم الطبيعى والناظر فى الاجسام الطبيعية يسلك طريق « الحركة » لا ثبات وجود الله .

فقد تصور صدر المتألهين لادلة (ثبت بطلانها على أثر الاكتشافات المهمة التي تمت في عالم الفلك والفضاء) أن حركة الاجرام السماوية لاتعود الى طبيعتها كما أن ذلك ليس قسرياً ، انما هي حركة نابعة من « شوق وارادة » في هذه الكواكب والاجرام غير ناشئة عن الغضب أو الشهوة لان هذه الاجرام أسمى ـ كما في نظره ـ من أن تكون حركتها ناشئة عن الغضب أو الشهوة.

واذا تبين ان حركتها هكذا فلابد أن يكون الغاية التي تتحرك نحوها أمراً قدسياً، فان كان ذلك واجب الوجود ثبت بذلك وجود الله الصانع وان لم يكن كذلك فلابد أن ينتهي الى واجب الوجود حتماً ، دفعاً للتسلسل والدور .

وهكذا أثبت صدر المتألهين وجود « الوعي » لدى هذه الاجرام، واستدل من حركتها على وجود الصانع . . وبذلك تصور أن استدلال ابراهيم كان لاثبات الصانع .

واليك نص ماكتبه صدر المتألهين في كتابه « المبدأ والمعاد » قال :

« وللطبيعيين طريق خاص في الوصول الى هذا المقصد (أي اثبات وجود الصانع) وهو أنهم قالوا في بيانه : أن الاجسام الفلكية حركتها ظاهرة، وهي ليست طبيعية ولا قسرية ، بل نفسانية شوقية لابد لها من غاية .

واذ ليست الغاية غضبية ولاشهوية لتعاليهما عنهما.. ولا الغاية الاجسام التى تحتها أو فوقها .. ولا النفوس التى لشيء منها ـ كما ستطلع على بيان الجميع بالبرهان انشاء الله ـ .

فتعين أن يكون غايتها أمراً قدسياً مفارقاً عن المادة بالكلية تكون ذا قوة غير متناهية ، لاتكون تحريكاته لها على سبيل الاستكمال .. فان وجب وجوده فهو المقصود، وان لم يجب فينتهى الى مايجب وجوده دفعاً للدور والتسلسل..

وهذه الطريقة هى التي سلكها واعتمد عليها مقدم المشائيين . . . واشير

اليها في الكتاب الالهي حكاية عن الخليل » (١) .

ولكن هذا الرأى وهذا الاستدلال مضافاً الى أنه ثبت بطلانه ـ كما قلنا ـ لبطلان أدلته ، وثبت أن حركة الاجسام الفلكيـة ليست حركة واعية ، توجيه بعيد عن هدف ابراهيم عليه السلام ، لانه ـ كما قيل ـ لـم يكن الخليل عليه السلام في مقـام اثبات الصانـع وابطال الالحاد بـل هو في مقام استنكار الشرك وابطال فكرة الشريك لله في التدبير .

كلمة أخيرة حول هذه الايات :

وآخر ما يمكن قوله حول هذه الايات هى أن نقول :

ان هذه الايات تتحدث مباشرة عن محاربة « الشرك فى التدبير » ولكنهـا تتعلق ـ بصورة غيـر مباشرة ـ باثبات الصانـع أيضاً ، بتقريب أن أفول هـذه الكواكب يدل على كونها مسخرة وأن هناك (مسخراً) هو الذى خلقها وسخرها.

وفى هذه الصورة لايمكن أن تكون هي مدبرة، انما التدبير لذلك الخالق الذي خلقها وسخرها .

وفي هذه الحالة يكون أفـول وغياب هذه الاجرام حين كونها دليلا على « عدم ربوبيتها » دليلا قاطعاً وشاهداً واضحاً على « ربوبية » مسخرها ومالك أمرهـا .

---

(١) المبدأ والمعاد ص ١١ والاسفار ج ٦ ص ٤٤ .

التوحيد الاستدلالي البرهان الثالث :

خلق السماوات والارض دليل على وجود الخالق

« قالت رسلهم : أفي الله شك فاطر السماوات والارض ؟ ! يدعوكم ليغفرلكم من « ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمى، قالوا: ان أنتم الا بشرمثلنا تريدون أن تصدونا « عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين » (ابراهيم — ١٠) .

كيفية الاستدلال بهذه الاية واضحة. فالقرآن الكريم يطرح مسألة « الشك في وجود الله » في صورة استفهام انكاري اذ يقول : « أفي الله شك » ؟ !

ولكي يرد هذا الشك ويدفعه يذكر بخلق السماوات والارض وفطرها اذ يقول :

« فاطر السماوات والأرض »

أى وهو فاطر السماوات والارض .

و « الفطر » تعني لغة : « الخلق » .

واطلاق الفطر على الخلق بمناسبة أن الخالق يشق بطن العدم،ويستخرج منه « الشيء » الذي يريد خلقه وايجاده .

خلاصة القول : أن الاية تعنى أن خلق السماوات والارض ووجودها بعد العدم، خير دليل على وجود موجد لها ، وخالق خلقها، وأتى بها الى حيز الوجود .

لهذا يجب أن لانسمح للشك في هذا الامر « أي وجود الخالق » ونحن

نرى هذه المخلوقات الجسام العظيمة الصنع .

والاستدلال في هذه الاية على نمط الاستدلال بوجود الاثر والمصنوع على وجود الموثر الصانع وهو ما يصطلح عليه بالبرهان « الاني » (١) .

وقد بين هذا البرهان في كتب الكلام والعقائد في صور مختلفة متنوعة.

سؤال حول الاية :

لقد بعث الانبياء والرسل المذكورون في الاية لهداية أقوام نوح وعاد وثمود (٢) في حين كان جميع هذه الشعوب والاقوام مؤمنين بالله خالقاً لهذا الكون وفاطراً للسماوات والارض ، ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام باعتقاد أنها شفعاء مقربة ، ومقربة عند الله أو لاسباب اخرى . وفي هذه الحالة لماذا طرح القرآن الكريم موضوع الشك في «وجود» الله ، وأقام البرهان على «وجوده» تعالى ، وليس المقام مقام شك في وجوده سبحانه ؟

وبتعبير آخر : لم تكن هذه الاقوام التي مر ذكرها ، ملحدة ، ومنكرة لوجود الله ، بل كانوا يعانون من عبادة المعبودات المتعددة . . ومن المعلوم أن الانبياء لم يبعثوا الا ليجنبوا البشرية عن عبادة غير الله ولذلك يتحتم ـ عند المحاورة والدعوة ـ ابطال أساس الشرك العبادي واقامة البراهين على وهنه وضعفه وفساده ، لا على اثبات وجود الله . . فلماذا طرح أولئك الانبياء قضية اثبات وجود الله كما نرى في الاية المبحوثة ؟

ان الجواب على هذا السؤال يتضح من الامعان والتدبر في ما قبل ومابعد

(١) الاستدلال الاني هو الاستدلال بالمعلول على وجود العلة عكس البرهان اللمي الذي يستدل فيه بالعلة على المعلول وستوافيك كلمتنا حول الاستدلالين .

(٢) كما يلاحظ ذلك من مراجعة الاية السابقة لهذه الاية اذ تقول: ألم ياتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود . . . »

هذه الاية .

فمن تأمل رأى كيف أن الانبياء عندما دعوا هذه الاقوام – في بداية الامر – الى توحيد العبادة ، و نهوا عن عبادة غير الله قوبلوا من جانب تلك الامم بهذا الرد :

« انا كفرنا بما ارسلتم به ، وانا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب » (ابراهيم–٩)

لقد كانت دعوة الانبياء مركبة من أمرين :

١ – عبادة الله .

٢ – ترك عبادة الأوثان .

وقد رفضت تلك الاقوام – وبشهادة الاية ٩ – كلا المطلبين ، أو المطلب الثاني على الأقل .

ولذلك عمد الانبياء الى البرهنة على صحة المطلبين بطرح مسألة خالقية الله للسماوات والارض فقالوا :

« أفي الله شك » ؟

يعنى كيف يجوز ويمكن الشك فى وجود الله وآيات وجوده ظاهرة ساطعة .. واعظمها هو خلق السماوات والارض: «فاطر السماوات والارض»... واذا لم يكن له وجود لما كان لهذه السماوات والارض من وجود .

وبعد أخذ هذا الاعتراف من تلكم الاقوام، أصبح الطريق ميسراً لاثبات المطلبين على النحو الاتى :

١ – اذا كنتم تعتقدون بمثل هذا الاله الخالق والمالك للكون ولا رواحكم وأجسادكم، اذن لابد – وبحكم أفضليته وعلوه وبحكم مالكيته للكون والانسان – من عبادته والخضوع أمامه خضوع العبيد . .

ولاجل هذا جاء في ذيل الاية قوله حكاية عنهم عليهم السلام : « يدعوكم

ليغفرلكم من ذنوبكم » .

٢ ــ اذا كنتم تعتقدون بمثل هذه الاله فلماذا تعبدون الاصنام التي هي جزء من مخلوقات هذا العالم ، وشأنها شأن بقية الكائنات في هذا الكون في الضعف والعجز، اذن لابد أن تعبدوا الله المنعم المحسن لا المخلوق المملوك الضعيف(١).

بناء على هذا فان الهدف من الاشارة الى « مسألة خالقية الله للسماوات والارض » انما هو اثبات انحصار العبادة فيه تعالى وأنه يجب أن لا يعبد سواه ، من خلال اثبات خالقيته التي هي ملاك العبادة وموجبها.

وصفوة القول : أن ضمائر تلك الاقوام كانت تنطوي على مقدمة ضمنية وهي «من كان خالقاً كان مدبراً أيضاً» ولهذا وبحكم فاطرية الله للسماء والارض تثبت مدبريته للكون . . واذا لم يكن من مدبر سواه اذن فبيده ــ دون غيره ــ مفاتيح كل الخيرات .. ولاجل هذا يجب ان يعبد وحده ولا يعبد غيره، ذلك لان الغير لا يملك أي خير واي أمر.

وبهذا يكون القرآن قد اعتمد على مقدمة وجدانية واستفاد منها لا ثبات انحصار العبادة في الله .

وهذا الاستدلال يشبه ما اذا راجع عامل مؤسسة، من لا يستطيع حل مشكلته وفك عقدته فتقول له ــ لاجل منعه عن مراجعة من لا ينبغي مراجعته ــ :

من هو صاحب المؤسسة ورئيسها ؟

ومن الذي بيده مقاليد الامر فيها ؟

وهدفك من هذه العبارات المعروف جوابها عند المخاطب، هو ردعه عن مراجعة الاخرين .

وكأنك تريد ان تقول له: ايها العامل انت الذي تعرف ان صاحب المؤسسة هو غير هذا ، فلماذا لا تراجع صاحب المؤسسة ولماذا تراجع هذا ؟

(١) تفسير الامام الرازي ج ٥ ص ٢٢٩ طبعة عام ١٣٠٨ .

التوحيد الاستدلالي: البرهان الرابع والخامس والسادس:

١ ـ برهان الامكان
٢ ـ برهان امتناع الدور
٣ ـ برهان حاجة المصنوع الى الصانع .

١/المعلول بلاعلة محال
٢/خلق الشيء لنفسه مستلزم للدور المحال
٣/وجود السماوات والارض دليل على وجود الخالق .

« أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ؟ ! الطور ـ ٣٥
« أم خلقوا السماوات والارض بل لا يوقنون ؟ ! الطور ـ ٣٦
« أم لهم اله غير الله ؟ سبحان الله عما يشركون » (الطور ـ ٤٣) (١)

تتألف دعوة رسول الاسلام ـ صلى الله عليه وآله ـ من ثلاثة اصول أساسية، وهي الدعوة الى :

١ ـ الاعتقاد بالمعاد .

٢ ـ الاعتقاد بنبوته .

٣ ـ التوحيد بمعناه الواسع الجامع الذي من شعبه : الاعتقاد بوجود الصانع .

وقد بحثت هذه المواضيع الثلاثة في سورة « الطور » بنحو بديع .
ففي الايات ١ الى ٢٨ طرحت مسألة « المعاد » وبعث الناس في يوم القيامة

(١) لمزيد الاطلاع راجع نص الايات من ٣٦ الى ٤٣ من السورة المذكورة وقد اكتفينا منها بنقل هذه الايات التى تتضمن أصل الاستدلال رعاية للاختصار .

وما يلابس ذلك . .

وفي الايات ٢٩ الى ٣٤ طرحت مسألة « نبوة الرسول الاعظم » ـص ـ .

وفي الايات المبحوثة هنا طرحت مسألة « وجود الله الواحد « (١) .

وقد هدى القرآن الكريم الانسان الباحث الي الاعتقاد بوجود الله بطرح مجموعة من الاحتمالات والاسئلة ،كما نشاهدها في هذه الايات .

وهذه الاحتمالات وان كانت واضحة ، يدركها كل احد بمجرد ملاحظة نصوص الايات لكننا نشير ـ مرة اخرى ـ الى مضامين هذه الاحتمالات والتساؤلات لغرض الاستنتاج .

واليك مجموع هذه التساؤلات والاحتمالات التي تطرحها هذه الايات حول مبدأ الانسان وعلة وجود العالم :

١ ـ أن تكون الكائنات البشرية قد وجدت بلا علة (علة مادية كانت كالاب والام والخلية التناسلية أو علة مجردة عن المادة كالله تعالى) بمعنى ان تكون قد وجدت صدفة ، ومن تلقاء نفسها .

وقد طرح هذا السؤال في قوله تعالى :

« أم خلقوا من غير شيء »(٢)

٢ ـ أن تكون هي الخالقة لنفسها وهي الصانعة لذاتها والموجدة لها .

والى هذا الاحتمال أشارت جملة :

« أم هم الخالقون »؟

---

(١) تفسير الرازي ج ٢٨ ص ٢٥٩ الطبعة الجديدة .

(٢) بملاحظة ما بين القوسين يمكن ارجاع كثير من الاحتمالات التي ذكرها المفسرون لكلمة « غير شيء » الى معنى جامع واحد ولمعرفة هذه الاحتمالات يراجع تفسير الرازي ج ٢٩ ص ٢٦٠ والميزان ج ١٩ ص ١٩ .

٣ـ على فرض أنها هي الموجدة لنفسها فانه يبقى سؤال آخر في هذا المجال وهو : « من خلق السماوات والارض » ؟

هل يمكن القول بأن هؤلاء الافراد هم الذين خلقوا السماوات والارض؟

والى هذا السؤال أشار قوله سبحانه :

« أم خلقوا السماوات والارض » ؟

٤ ـ أن يكون لهم اله غير الله وهذا الاحتمال أشار اليه قوله:

« أم لهم اله غير الله » ؟

هذه هي الاحتمالات التي طرحها القرآن الكريم ليفكر الناس فيها ثم يهتدوا الى الله الواحد ، وهي كلها باطلة وغير صحيحة في منطق الوجـدان الحي ، والضمائر اليقظة .

فلابد اذن من الاذعان بوجود الله الواحد ولابد من التزام العبودية أمامه . يبقى أن نعرف وجه بطلان هذه الاحتمالات فنقول :

أما بطلان (الاحتمال الاول) ففطري، لبداهة ان لكل ظاهرة وحادث موجداً ومحدثاً لدلالة الفطرة السليمة، والضمير اليقظ والتجربة المتكررة، والبرهان العقلي عليه، بحيث لو ادعى أحد امكان وقوع معلول دون (علة) لسخر منه العقلاء اجمعون .

وبرهان الامكان يؤيد هذه الاية .

وأما بطلان (الاحتمال الثاني) فهو كذلك بديهي كالاول لبداهة أن كل ظاهرة اذا كانت موجدة لنفسها كان معنى ذلك رجوع الاحتمال الثاني الى الاول، وهو « تواجد المعلول بلا علة موجدة له خارجة عن ذاته » وقد عرفت فساده .

وخلاصة القول: أن الشيء اذا كان غير موجود بالذات (أي لم يكن وجوده نابعا من ذاته) فهو اذن (حادث)، فهو اذن يحتاج ـ بحكم ما قلناه في الاحتمال

الاول ـ الى محدث .

وأما لو كان وجوده الشيء نابعاً من ذاته فهو ليس اذن بحادث ، بل هـو (أزلي أبدي) في حين أنهم (أي الملحدون) مذعنون بأن هذه الاشياء (أي البشر) ليست سوى (امور حادثة) مسبوقة بالعدم .

وبعبارة أكثر وضوحاً : ان خلق الشيء لنفسه يستلزم « الدور » الواضح بطلانه .

لان معنى قولـك : « خلق الشيء نفسه » هـو أن يكون الشيء موجوداً قبل ذلك ليتسنى له خلق نفسه . ومعنى هذا : توقف الشيء وتقدمه على نفسه وهو معنى الدور البديهي البطلان .

وأما الاحتمال الثالث فهو كسابقيه في التهافت والبطلان، اذ ليس هنا من يدعى ان السماوات والارض مخلوقة لاولئك البشر وأن البشر هم خالقوها وموجدوها فيتعين أن يكون لها خالق وهو الذي يسمى بـ « الله » .

وأخيراً يمكن أن نستنتج من بطلان الاحتمالات الثلاثـة أن البشر حيث لا يمكن أن يوجد بدون علة تعطيه الوجود، كما لا يمكن أن يكون علة لوجود نفسه، ولا يمكن أن يكون هو خالق السماوات والارض، لذلك لابد أن يكون للبشر والسماوات والارض من خالق . . وهو من يشار اليه بلفظة «الله» وهـو خالق الجميع بلا استثناء .

لقد طرح في المقطع الاول هذا السؤال :

« أم خلقوا من غير شيء ؟ »

أي هل خلق منكروا وجود الله من تلقاء أنفسهم ، وعلى نحو الصدفة . . دون علة ؟

والجواب هو (النفي) طبعاً لان تلك الموجودات (أعني المنكرين) أشياء

ممكنة الوجود ، وكل ممكن مرتبط في وجوده بعلة ومحتاج اليها فيه .

وهذا المقطع من الاية ناظر ـ على ما يبدو ـ الى « برهان الامكان » .

وفي المقطع الثاني من تلك الاية ، (اعنى قوله : « أم هم الخالقون ») و الذي جرى الحديث فيه عن خلق الشيء لنفسه ، يشكل « بطلان الدور » أساس البرهان فيه .

لان منكرى الله ـ بحكم أنهم علة لوجود أنفسهم ـ يجب أن يكونوا موجودين متحققين قبل أنفسهم وهذا هو « تقدم الشيء على نفسه » وهو محال لانه دور .

وأما في الاية الثانية (اعني قوله : « أم خلقوا السماوات والأرض ») فقد استدل فيها على وجود الله ببرهان « النظم » أو ببرهان آخر يقرب منه كدلالة « المصنوع على صانعه»، و « الاثر على مؤثره » .

فاذا كان أساس البرهان هو نظام السماوات والارض فالاية حينئذ تكون ناظرة الى « برهان النظم » .

واذا كان أساسه هو «دلالة الاثر على المؤثر» فالاية حينئذ ناظرة الى برهان آخر . . ولعلها ناظرة الى « برهان الامكان » أو « برهان الحدوث » .

وأما دلالة « المصنوع على الصانع » التي وردت الاشارة اليها في عنوان هذا البحث فليست ببرهان مستقل ، بل تعود الى احد هذه البراهين ونحن لم نذكرها بصورة مستقلة الا للتنوع .

وها هنا ينطرح سؤالان هما :

الاول ـ ان ابطال هذه الاحتمالات الثلاثة لايفيد أكثر من اثبات احتياج البشر والسماوات والارض الى موجد وخالق .

وأما أن موجد الجميع هو الله «الواحد» فلا يستفاد من ابطال هذه الاحتمالات ابداً ، ولا يثبت من خلال ذلك . . بل وربما يمكن التصور بان خالق البشر

غير خالق السماوات والارض أو يمكن انيكون خالق العالم والبشر غير مدبر امورهما فما هو وجه دلالة ابطال الاحتمالات المذكورة على وحدانية الخالق والمدبر؟

الجواب

لقد ذكر القرآن الكريم لابطال هذا التصور وهـذا الاحتمال جملة رابعة حيث قال في الاية الثالثة من الايات المذكورة في مطلع البحث :

« أم لهم اله غير الله ، سبحان الله عما يشركون » ؟

ان التوحيد فى الخالقية والمدبرية قد ابطل هذا التصور وهـذا الاحتمال (ونعني احتمال تعدد خالق البشر والكون ومدبرهمـا) . لان الخالق والمدبر ـ بحكم التوحيد في الخالقية والمدبرية ـ ليسا أكثر من واحد .

من هذا البيان يتضح أن المقصو: من « الاله » في الايـة السالفة ليس هو مطلق المعبود المتخذ بعنوان الشفيع والمقرب. . بل أمر أعلى من ذلك، وهو من يقدر على الخلق والايجاد والتدبير.

فيكون معنى قوله تعالى « أم لهم اله غير الله » أي هل لهم خالق ومدبـر غير الله ؟

وبهذا لم يبق القرآن مجالا لتصور تعدد خالق البشر والكون ومدبرهما.

السؤال الثاني هو : أن المخاطبين في هذه الايات ـ المطروحة هنا على بساط البحث ـ لاريب هم « مشركو امكة ».. وهم لم يكونوا معتقدين بوجود الله حسب ، بل كانوا ــ فوق ذلك ــ يعتبرونه الخالق الوحيد للكون و الأنسان جميعاً .

وفى هذه الصورة ما هو الداعي لطرح هذه الاحتمالات ثم ابطالها والقوم

مؤمنون بالله اساساً ، وجوداً ، ووحدانية في الخالقية والمدبرية ؟

وهل ذنب هؤلاء ليس سوى اعراضهم عن عبادة الله وحده، وعبادة الاصنام التي ظنوا انها شفعاء لا اكثر .

أفليس مقتضى البلاغة في المقام هو صب الحديث على معتقداتهم التي هم عليها ، لا النقاش فيما لم يكن عندهم بموضع نزاع.. بل كان موضع اتفاق (اعني وجود الله الواحد) .

ان الجواب على هذا السؤال هو ما قلناه ، وبيناه في قوله تعالى « أفي الله شك » .

فهناك قلنا: بأن القرآن الكريم يحاول بطرح هذه التساؤلات أخذ الاعتراف من ضمائرهم وتحريك ما هو كامن في فطرتهم لاجل ايقاظها وتنبيهها، كمقدمة لاخذ نتيجة اخرى .

ان القرآن يسعى من خلال الاستفادة من المقدمة المسلم بها التي تنطوي عليها ضمائر القوم وهي « اعترافهم بوجود الله الواحد » أن يمهد لدعوتهم الى عبادة الله الواحد ، وهدايتهم الى توحيد العبادة .

فبأخذ هذا الاعتراف منهم (نعني الاعتراف بانه لا خالق ولا مدبر لهم الا الله، وأنه الخالق المدبر الوحيد الذي منه وجود وتدبير كل الكائنات على الاطلاق).

أقول: بأخذ هذا الاعتراف يوجه القرآن ضربة قاضية الى مسلكهم المنحرف في العبادة، لانه اذا كان الخالق والمدبر واحداً لا أكثر.. واذا كان هذا الخالق والمدبر هو الوحيد الذي استمدت منه كل الموجودات (من انسان وغيره) وجودها وتدبيرها فاذن لابد من عبادته وحده ، والكف عن عبادة غيره من الموجودات الحقيرة الذليلة المحتاجة هي الى ذلك الخالق المدبر العظيم (١) .

---

(١) وبهذا يكون القرآن الكريم قد هدم بنيان الشرك العبادي ونسف قواعده وأركانه.ــ

التوحيد الاستدلالي : البرهان السابع والثامن

١ ـ برهان الامكان

٢ ـ برهان النظم

تركيب الخلايا البشرية العجيبة .
ونمو النباتات وتساقط المطر .
و خلقة الاشجار تشهد بوجود خالقها..

« هذا نزلهم يوم الدين . نحن خلقناكم فلولا تصدقون؟ أفرأيتم ما تمنون ؟ ءأنتم
« تخلقونه أم نحن الخالقون ؟(٥٦ ـ ٥٩)
« أفرأيتم ما تحرثون ؟ ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون؟
« لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون . (٦٣ ـ ٦٥)
« أفرأيتم الماء الذى تشربون ؟ ءأنتم انزلتمـوه من المزن أم نحن المنزلـون ؟
« لو نشاء جعلناه اجاجا فلولا تشكرون ؟
« أفرأيتم النار التى تورون؟ ءأنتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشؤن ؟ (٦٨-٧٢)
« فسبح باسم ربك العظيم » (٧٤)

ـ مع الاستفادة من قضية وجدانية مفيدة عندهم .

وفي الحقيقة فان القرآن الكريم يكون ـ في الوقت الذى عرف العالم فيه علىمنطق التوحيد ـ قد أثبت ضرورة التوحيد العبادى ، الذى كانت مشكلة مخاطبى القرآن فى ذلك العصر أيضا .

ومع ملاحظـه هذا النوع مـن الاستدلال الموضوعى الرصين نكتشف مـدى تمشى القرآن مع جميع العصور وجميعالاجيال رغم انه نزل ليعالج مشاكل راهنة فى عصرنزوله ضمناً .

(الايات كلها من سورة الواقعة (١) .

قبل أن نشرع في بيان مفاد هذه الايات لابد من الاشارة الى عدة نقاط :

١ ـ أن الهدف الاصلي للايات القرآنية هو: الدعوة الى «الايمان بالمعاد» وبعث الانسان في يوم القيامة ، وضرورة عبادة الله وحده .

وأما مسألة اثبات « وجود الله » فلها جانب ضمني في هذه الايات كما سنبين ذلك .

بل ان مراجعة آيات هذه السورة [اي سورة الواقعة] تفيد أن الهدف الاصلي لهذه السورة التي تبدأ بآية «اذا وقعت الواقعة» والايات المبحوثة هنا التي تبدأ بقوله : « هذا نزلهم يوم الدين » .

ان الهدف هو ـ في الحقيقة ـ اثبات « امكان المعاد » ، حتى أن مسألة لزوم عبادة الله وحده تقع في الدرجة الثانية من اهتمام وهدف هذه السورة .

وقد أشير الى هذا الهدف الثانوي في قوله سبحانه « فسبح باسم ربك العظيم » .

ولكن على الرغم من ذلك يمكننا أن نجد في الايات المذكورة اشارات واضحة الى وجود الصانع حتى لاول نظرة . .

وحيث أن آيات هذه السورة تشبه ـ من جهة طرح التساؤلات ـ سورة الطور لذلك رأينا أن نجعل كلا القسمين الى جانب بعض .. وسيتضح بالتأمل والامعان في آيات هذه السورة ، وآيات سورة الطور أن القرآن الكريم جعل الانسان أمام (حزمة) من التساؤلات ، تماماً على النمط السقراطي لاجل ايقاظ وجدان البشر ليتسنى له في ظل هذه اليقظة أن يميز الحق عن الباطل، وليخضع

(١) لقد اكتفينا هنا بنقل الايات المرتبطة بهذا البحث التوحيدي وللمزيد من الاطلاع والتوضيح ينبغي مراجعة مجموع الايات من ٥٦ ـ ٧٤ في السورة نفسها.

ـ بالتالي ـ لمنطق الحق ولا يكون له سبيل الى غير ذلك .

٢ ـ لقد طرح القرآن الكريم في هذه الايات اربعة مواضيع :

١ ـ تركيب الخلية البشرية وخلقتها العجيبة .

٢ ـ نمو النباتات وحفظها وصيانتها عن الافات .

٣ ـ نزول الغيث وصيانته عن التلوث والتأسن والاجوج .

٤ ـ استخراج ونشأة النار من الشجر .

وفي الحقيقة فان موضوع البحث في هذه الايات هو : الانسان والنعم الثلاث الكبرى . . وهي : « المواد الغذائية » ، و« الماء » ، و« النار » التي لايمكن أن يحيا البشر بدونها (١) .

٣ ـ ان طريقة الاستدلال في هذه الايات هي من باب الاستدلال بوجود المصنوع (وهو هنا النطفة البشرية وتربية النباتات ، ونزول المطر ، وخلق الاشجار) على وجود الصانع .

صحيح أن للانسان دخالة جزئية في تكون ونشوء هذه الظواهر الطبيعية كاللقاح والجماع في تكون الانسان ، والبذر ، الا أن هذه الدخالة الجزئية والتأثير الجزئي لايكفي في تكون وظهور هذه الظواهر والموجودات، ومالم تكن ثمة قدرة عليا مطلقة تساعد على تأثير هذه المقدمات لما أمكن لها ان تتواجد وتتكون وتأتي الى منصة الظهور وساحة الوجود .

واليك توضيح المطلب :

في الايات : «أفرأيتم ما تمنون، ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» يتحدث القرآن الكريم عن مبدء وجود وتكون الانسان وهو ماأسماه بالنطفة .

---

(١) تفسير الرازي ج ٢٩ ص ١٨٠ .

وقد اعترف القرآن بسهم الوالدين في نشوء الانسان وتكونه ، ولكنه اعتبر اسهامهما هذا في مستوى « عملية النقل والانتقال » فقط .

وتلك العملية تتمثل في أن الاب ينقل جزء منه ، من موضع معين في جسمه الى رحم الام لا أكثر .

أما من خلق النطفة ومن أوجدها ؟ فلا يمكن أن نعتبر الاب هو الخالق لها، لبداهة جهله بحقيقتها .

ولذلك فلا مناص من أن يكون لها خالق معين .

خالق أعطى - بقدرته وعلمه - للنطفة ، القدرة على النمو في رحم الام ، ومكنها من الرشد في ذلك الجو ، حتى يتكون الموجود البشري .

من المسلم أن تكوين هذه الذرة العجيبة يحكي عن موجود أعلى من الانسان ، هو الذي خلق هذه البداية العجيبة للبشر .

وقد تحدث القرآن الكريم ـ في هذه الاية ـ على نمط الاستدلال بالمصنوع على الصانع ، والنظام على المنظم .

وفي الايات : « أفرأيتم ما تحرثون ، ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » طرحت مسألة الزراعة ونرى فيها أن القرآن الكريم يسهم الزراع في ظهور النباتات وتواجدها، ولكنه يعتبر اسهامهم محدوداً لايتعدى عملية بذر البذور، ولهذا يسمح بأن يطلق عليهم صفة الزارع (١) .

ولكن عمل الزارع لايتجاوز هذا الامر ، اعني البذر .

غير أن هذا العمل وحده غير كاف في مسألة الزراعة ونشوء النباتات والثمار لانه :

---

(١) الا أنه لا يخلو من العناية والمجاز كقوله سبحانه « يعجب الزراع نباته » (الفتح ـ ٢٩) .

يسأل أولا : « من الذي خلق البذرة »؟ وعلى قدرة من اعتمدت هذه الحبة بحيث استطاعت ان تتسبب في ظهور مئات الحبات ونشوئها في شكل سنابل؟

لامناص من أن يكون لهذه الحبة خالقاً غير البشر .

ثم يسأل ثانياً : هل يكفي لتربية النباتات وخروجها مجرد الحرث وبذر البذور ، أم أن مئات العوامل و العلل الخارجية الاخرى ، يجب أن تتضافر وتتفاعل وتتعاضد فيما بينها لتمنع من جفاف النبتة والسنبلة ، وهذا شيء خارج عن قدرة البشر .

ترى هل هذا كله من صنع الله أم من فعل العوامل المخلوقة لله .

والى هذه الحقيقة أشار القرآن بقوله :

« لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون (١) انا لمغرمون بل نحن محرومون »

وفي هذا الاستدلال استدل القرآن بوجود المصنوع (كالمزارع الخضراء وحفظها وصيانتها من الجفاف) على وجود الصانع .

وقد جاء عين هذا الاستدلال في القسم الثالث والرابع أيضا ، فنزول المطر من السحاب ـ وهو أمر حادث ـ لابد له من محدث . .

واذا ساعدت بعض العوامل على ذلك كتبخر مياه البحار بسبب الشمس فانه لامحيص ـ في المآل ـ من أن يعتمد الموضوع على (ارادة قادر متعال) هو الذي أوجد تلك العوامل ، وهو الذي نسقها ، ونظمها ، وساعدها على التأثير وصانها من اي تلوث وأجوج كما يقول :

« أفرأيتم الماء الذي تشربون ؟ ءأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ؟

« لو نشاء لجعلناه اجاجاً »

في هذا المورد أستدل الكتاب الكريم بوجود ظاهرة هطول المطر، وظاهرة

---

(١) تتفكهون أي تتحدثون وأصله من التفكه : اخذ الشيء فاكهة واستعير للحديث الذي يتحدثون به تفرجاً بتناوله .

السحاب وصيانتها عن الاجوج والتلوث ، على وجود الصانع .

وعلى هذا النمط والغرار يكون أمر تواجد النار تلك الظاهرة العجيبة جداً.

فالانسان لايقوم في مسألة النار الا بدور (الناقل) فحسب .

فهو ـ كما نلاحظ ـ لايفعل الا ايصال شعلة الكبريت الى الحطب في المطبخ لا أكثر .

لهذا فلا يكون للانسان أي دور فى نشأة هذه الظاهرة (النار) وتكونها ، اللهم الا عملية الاشعال والوري .

ولذلك نسب القرآن الكريم عملية « الوري » الى البشر اذ قال :

« أفرأيتم النار التى تورون »

ولكن الوري والايقاد وحده لا يكفي في تكون هذه الظاهرة (أعني النار) بل لابد من قادر أوجد بقدرته هذه المواد الاحتراقية في الشجر يابسه ورطبه حتى يتأتى ـ ضمن شروط وفي ظروف خاصة معينة ـ أن تشتعل .

ترى هل يمكن لاحد أن ينكر تأثير قدرة عليا في ظهور هذه الاشجار التي تختزن المواد الاحتراقية . ؟ !

بالطبع لا .

ولذلك يقول الكتاب العزيز :

«ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون »

وفي هذه الاقسام الاربعة استدل بوجود المصنوع على « وجود الصانع» القادر العالم .

وفي الختام نعترف ـ ثانية ـ بأنه مع أن هذه الايات تستدل على وجود الله ـ بطريق الان ، غير ان مقصودها الأصلى ليس اثبات اصل وجود الله، بل المقصود والهدف هو الاستدلال على امكان وقوع المعاد وبعث الانسان بعد

موته، ونشور الكون بعد انعدامه، وانما ذكرت البراهين الدالة على وجوده الله وخالقيته كمقدمة لاثبات امكان اعادة الخلق بعد الموت .

لاننا حيث نعلم ان الفاعل والمدبر لهذه الظواهر الكونية هو (الله القادر) فلماذا ننكر امكانية المعاد الانساني .

وبتعبير القرآن :

« ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون؟!! » (الواقعة ـ ٦٢)

فالاية تقول :

الان وانتم ترون آثار تلك القدرة الالهية ظاهرة في عالم الخلق ساطعة في دنيا الطبيعة فلم تستبعدون قدرته على احياء الموتى واعادة الكون والانسان يوم القيامة ولماذا تنكرون المعاد ؟

وعلى كل حال لو كان مبدأ البرهان في هذه الايات أن هذه الاشياء كانت فاقدة الوجود من ذي قبل ، ولذلك فهي محتاجة في اتصافها بالوجود الى « علة » فالايات حينئذ ، ناظرة الى « برهان الامكان » .

وان كان مبدأ البرهان هو التنبيه الى النظام السائد في هذه الاشياء ، فان البرهان المشار اليه هنا هو « برهان النظم » .

وان كان مبدأ البرهان هو التركيز على سبق العدم على وجود الأشياء فهو يعتمد على الاستدلال بالحدوث على وجود المحدث .

التوحيد الاستدلالي البرهان التاسع :
بطلان الصدفة وبرهان محاسبة الاحتمالات

اجتماع شرائط الحياة على النسق الموجود
يبطل نظرية الصدفة

« ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى
« البحر بما ينفع الناس،
« وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة،
« وتصريف الرياح ،
« والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون » (البقرة ــ ١٦٤).

فى هذه الاية يلفت القرآن الكريم نظرنا الى ظاهرة الحياة وعشرات(بل مآت وآلاف) العوامل الخفية والبارزة التى ساعدت على وجود ظاهرة الحياة على هذا الكوكب الترابي، وكأنها تقول: هل يمكن اجتماع كل هذه العوامل والشرائط بمحض المصادفة ، ودون وجود خالق هو الذي أوجدها ورتبها ونظمها فحدثت ظاهرة الحياة على الصورة الموجودة ؟

وبهذا كما يمكن أن تكون هذه الاية دليلا على وجود الصانع الخالق من باب (دلالة النظام على المنظم) كذلك يمكن أن تكون دلالتها على ذلك من باب (بطلان نظرية الصدفة) و(برهان محاسبة الاحتمالات) .

ويجدر بالذكر أن برهان محاسبة الاحتمالات وبطلان فرضية الصدفة من الادلة الحديثة التي توصل اليها العلماء الغربيون المعاصرون، وبلورهما العالم

المعروف (كريسى موريسون) صاحب كتاب (العلم يدعو للايمـان) الذي كتبـه خصيصاً لابطال نظرية المصادفـة ، تلك النظرية التي تمسك بهـا بعض الملحدين لانكار وجود الخالق .

ولاجل أن نعـرف معنى الصدفة ، وكيفية بطلانها علمياً وحسابياً لابـد أن نعطي شرحاً لذلك ثم نشير الى بعض الادلة التي أشار اليها العلامة السالف الذكر، وغيره من العلماء في هذا المجال .

ما هو المقصود من الصدفة ؟

ليس المقصود من الصدفة هو بروز حادثة وظاهرة معينة دون علة خارجية، لان هذا التفسير للتصادف يتنافى مع قانون العلية الذي يقر به ويعترف كل العلماء في العالم ، فليس بين العلماء والفلاسفة من ينكر قانون العلية هذا ، اللهـم الا « هيوم » الفيلسوف الانجليزي المعروف . . على أنه انما انكر هـذا القانون الكلي لاجل انه أراد أن يثبته عن طريق التجربة، وكان يرى التجربة أعجز من أن تثبت أصالة لهذا القانون .

أما لماذا كان يرى أن التجربة أعجز من أن تثبت ذلك فلسنا بصدده الان . ولو كان هيوم مطلعاً على القوانين والمقدمات الفلسفية لهذا الأصل لما كان يحدث له أي شك في ذلك .

انما المقصود من التصادف ـ عند الماديين وفي منطقهم ـ هو أن تتسبب سلسلة من التفاعلات الطويلة والحركات المتتالية في ظهور ظاهرة أو ظواهر منظمة، دون أن يكون وراء ذلك أي تخطيط وأية محاسبة، ودون أن يكون وراء ذلك أي موجد منظم ومخطط ..كأن يلعب طفل بآلة كاتبة ـ طويلا ـ حتى تظهر قصيدة منظمة ، أو تنحدر صخرة وتسقط عدة مرات ، من فوق جبل ، وتتحول

فجأة ـ وبعد اصطدامها المكرر بالصخور ـ الى تمثال انسان معين، وهكذا ...

هذا هو رأي الماديين حول وجود الكون وظهور النظام الكوني . ولكن برهان محاسبة الاحتمالات الذي سندرسه في هذا الفصل يبطل تواجد الكون المنظم عن طريق الصدفة واليك توضيح ذلك :

ظاهرة الحياة :

سواء اعتبرنا (الحياة) ظاهرة مادية مئة بالمئة وأثراً كيمياوياً لتفاعلات المادة ، أم اعتبرناها ظاهرة مجردة ، فانه لابد من الاذعان ـ حتماً ـ بأن تحقق الحياة في هذه الكرة أو في غيرها من الكرات يحتاج الى عوامل وشرائط كثيرة، حتى يتسنى ان تتحقق الحياة على الارض بسببها .. ومن المعلوم أن اجتماع هذه الشرائط والعوامل الكثيرة ، بمحض المصادفة بعيد الى درجة أنه لايمكن عده في عداد الاحتمالات المعقولة ، والعقلائية .

وعندما يلزم ، لتحقق ظاهرة مادية من الظواهر ، توفر عوامل متعددة فان كل عامل من هذه العوامل سيكون جزء من العلة ، يستوجب وجوده وجود الظاهرة ، وفقدانه فقدانها ، قطعاً .

وبالنسبة الى ظاهرة الحياة فان عدد العوامل والظروف الموجبة لتحققها على الارض من الكثرة بحيث لايمكن أن يحيط بها فكر البشر ، وبحيث أن احتمال اجتماعها عن طريق التصادف ما هو الا احتمال واحد من بين مليارد من الاحتمالات ومن غير الممكن لعاقل أن يعتمد في تفسير وجود الظاهرة على مثل هذا الاحتمال من بين ذلك الركام الهائل من الاحتمالات ، والفروض .

ولهذا يقول العالم الكندي المتخصص في الطبيعة البيولوجية حول نظرية التصادف :

« ان ملائمة الأرض للحياة تتخذ صوراً عديدة لايمكن تفسيرها على أساس المصادفة » (١) .

كما لهذا السبب أيضا قال العلامة الجليل: «كريسي موريسون » في كتابه: العلم يدعو للايمان :

«ان جمع مقومات الحياة الحقيقية ماكان يمكن أن يوجد على كوكب واحد في وقت واحد بمحض الصدفة (٢) .

وقال في موضع آخر من نفس الكتاب :

«ان للحياة فوق أرضنا هذه شروطاً جوهرية عديدة بحيث يصبح من المحال حسابياً أن تتوافر كلها بالروابط الواجبة بمجرد المصادفة على أي أرض في أي وقت » (٣) .

ثم يضرب العالم المذكور مثلا لذلك بالغازات التى نستنشقها ونتنفسها قائلا :

« ان الأوكسجين والهيدروجين وثاني اوكسيد الكاربون والكربون سواء أكانت منفرلة أم على علاقاتها المختلفة - بعضها مع بعض - هي العناصر البيولوجية الرئيسية وهي عين الأساس الذي تقوم عليه الحياة . غير أنه لاتوجد مصادفة من بين عدة ملايين ، تقضي بأن تكون كلها في وقت واحد وفي كوكب سيار واحد ، بتلك النسب الصحيحة اللازمة للحياة! وليس لدى العلم ايضاح لهذه الحقائق .

أما القول بأن ذلك نتيجة المصادفة فهو قول يتحدى العلوم الرياضية » (٤).

(١) راجع الله يتجلى في عصر العلم ص ٥ مقال : هل العالم مصادفة .

(٢) العلم يدعو للايمان ص ١٩٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٧٣ .

ولكي يتضح هذا البحث نشير الى بعض هذه الظروف والشرائط التي يكون لكل واحد منها دور مهم ومؤثر في نشأة الحياة واستمرارها على هذا الكوكب الترابي، بحيث لو فقد لانتفت هذه الحياة، ولا متنع وجودها بالمرة:

١/يحيط بالكرة الارضية غلاف جوي غليظ من الغازات يقدر العلماء ضخامته بـ « ٨٠٠ » كيلو متراً ، وهو بمثابة ترس واق يحفظ سكان هذه الكرة من خطر عشرين مليوناً من الشهب القاتلة والصخور الفضائية المتناثرة كل يوم في الفضاء والتي يبلغ سرعة الواحد منها ٥٠ كيلو متراً في الثانية، حيث يحول هذا الغلاف دون وصول تلك الصخور الى الارض .

ولو كان هذا الغلاف الواقي أرق وألطف مما هو عليه لاخترقت النيازك ـ كل يوم ـ غلاف الارض الجوي الخارجي ، ولسقطت على كل بقعة من الأرض وأحرقتها .

فهذه النيازك والصخور الفضائية الطائرة في الجو تواصل رحلتها بسرعة ٦ الى ٤٠ ميلا في الثانية ، ونتيجة لهذه السرعة العظيمة فانها ستحرق كل شيء تصطدم به وتحدث فيه انفجاراً هائلا .

ولو كان سرعتها أقل من ذلك (أي كان بسرعة رصاصة) وكانت تصل كلها الى الارض لاحدثت فيها خراباً لايتحمل ، وحولتها الى غربال .

ان للغلاف الهوائي للارض ـ مضافاً الى الخاصية المذكورة ـ دوراً آخر وهو حفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة .

٢/ان الماء لهو من عوامل الحياة على وجه الارض ، فلكي تستمر الحياة في المحيطات والبحار والانهر ، خلال فصول الشتاء الطويلة فقد خلق هذا العنصر الحياتي وهذه المادة الحيوية بشكل خاص بحيث ينجمد اذا بلغت درجة الحرارة ما يقارب الصفر . . وبذلك يحدث ويوجد غطاء يمنع من خروج

الحرارة من داخل المياه ، ونتيجة لذلك تبقى المياه في أعماق البحار والأنهر وما شابه على حالة السيولة و الميعان . اذ في غير هـذه الصورة لايعني الا أن تنجمد مياه المحيطات والبحار والانهر ويستحيل على أثر ذلك بقاء الحياة والأحياء.

ولا يخفى أن وزن الثلج ، الخاص به يساعـد على ذلك . . اذ مـن البين أن وزن الثلج أخف من المـاء السائل ، و لذلك يطفو المـاء المنجمد على السطح ولا ينزل الى الاعماق .

٣/ ان الارض هـو أيضاً من عناصر الحياة ومقوماتها كالماء تمامـاً ، فهو يحتوي على مواد معدنية خاصة، تجذبها وتمتصها النباتات وتصنع منها الأغذية التي يحتاج اليها الحيوانات .

ان وجود المعادن والفلزات في باطن الارض وعلى مسافة قريبة من متناول أيدى البشر هو سبب ظهور وجوه متنوعة من الحضارات الانسانية والتي مـن أبرزها الحضارة التكنولوجية التي نعاصرها .

٤ ـ لقد خلقت الارض بجاذبية خاصة وعلى قطر خاص بحيث تجذب بها المياه والهواء نحو مركزها وتحافظ عليها .

فلو أن قطر الارض كان ربع قطرها الفعلي لعجزت جاذبيتها عن الاحتفاظ بالماء والهواء على سطحها ولا رتفعت درجة الحرارة الى حد الموت .

ولو أن الارض بعدت عن الشمس بمقدار ضعف ماهي عليه الان لانخفضت درجة حرارتها (أي حرارة الارض) الى ربع حرارتها الحالية، ولتضاعف طول مدة الشتاء فيها . . ولا نجمدت كل الاحياء فيها .

ولو نقصت المسافة بين الارض والشمس الى نصف ماهي عليه الان لبلغت الحرارة التي تتلقاها الارض أربعة أمثال، ولالت الفصول الى نصف طولها الحالي ولصارت الحياة على سطح الارض غير ممكنة .

فهل يمكن - ترى - أن تكون كل هذه الشرائط والعوامل قد اجتمعت واتفقت وجعلت الحياة ممكنة ، عن طريق التصادف في حين أن الاجتماع التصادفي، إنما كان من الممكن أن يؤول الى آلاف الصور الاخرى وتجعل الحياة في المآل غير ممكنة .

محاسبة اخرى

تدور الارض حول نفسها في كل ٢٤ ساعة دورة واحدة ، وهي في دورتها هذه تسير بسرعة ألف ميل في الساعة .

فلو تناقص ذلك (أي بلغ مقدار سرعتها مأة ميل في الساعة مثلا) لتضاعف طول الليالي والايام الى عشرة أضعاف ما هي عليه الان ، ولاحرقت شمس الصيف بحرارتها الملتهبة كل النباتات في الايام الطويلة. ولجمدت برودة الليالي الطويلة من جانب آخر كل البراعم والنبتات الصغيرة ، وتلفت .

ولو أن شعاع الشمس الواصل الى الارض تناقص الى درجة النصف مماهو عليه الان لهلكت جميع أحياء الارض من فرط البرد .

ولو تضاعف هذا المقدار لمات كل نبت بل لماتت نطفة الحياة وهي في بطن الارض .

ولو نقصت المسافة بين الارض والقمر الى خمسين ألف ميلا بدلا من المسافة الشاسعة الحاضرة (١) لبلغ المد والجزر من القوة بحيث أن جميع الاراضي التي تحت منسوب الماء كانت تغمر مرتين في اليوم بماء متدفق يزيح بقوته الجبال نفسها ، وفي هذه الحالة ربماكانت لا توجد الان قارة قد ارتفعت من الاعماق بالسرعة اللازمة وكانت الكرة الارضية تتحطم من هذا الاضطراب.

---

(١) المسافة الفعلية بين القمر والارض هي ٢٤٠/٠٠٠ ميل .

واذافرضنا أن القارات قد اكتسحها الماء فان معدل عمق الماء فوق الكرة الارضية كلها يكون نحو ميل ونصف ميل، وعندئذ ماكانت الحياة لتوجد الافي اعماق المحيط السحيقة بصورة حيوانات تتغذى على نفسها وتفنى بالتدريج ويؤول نسلها الى الانقراض .

٥/ ان الهواء المحيط بالارض سميك بالقدر اللازم لمرور الاشعة الكونية ذات التأثير الكيمياوي التي يحتاج اليها الزرع والتي تقتل الجراثيم وتنتج الفيتامينات دون أن تضر بالانسان . . . وعلى الرغم من الانبعاثات الغازية من الارض طول الدهور ومعظمها سام، فان الهواء باق دون تلوث في الواقع ودون تغير في نسبته المتوازنة اللازمة لوجود الانسان .

ان الهواء الذي نستنشقه مكون من غازات مختلفة، فنسبة النتروجين الموجود فيه هي ٠٧٨ /٠ في حين تكون نسبة الاوكسجين فيه ٠٢١ /٠ تقريباً ويتشكل ٠١ /٠ من بقية الغازات الاخرى .

فلو كان الاوكسجين بنسبة ٠٥٠ /٠ مثلا لاصبحت جميع المواد القابلة للاحتراق في العالم عرضة للاشتعال لدرجة أن أول شرارة من البرق تصيب شجرة لابد أن تلهب الغابة .

فهل يمكن لعاقل منصف وهو يرى ويواجه مثل هذه المحاسبات الدقيقة والتي لم نشر الا الى جزء يسير جداً منها ، أن يقول بانها وليدة المصادفة العمياء وان انفجار المادة الاولى (والذي كان يمكن ان ينتهي الى آلاف الصور غير الصورة الفعلية) انتهى الى الصورة الفعلية بمحض الصدفة ؟

كيف يمكن القول بأن هذه العوامل والعلل وغيرها من الظروف التي تشكل قوام الحياة وأركانها قد ظهرت فجأة ومصادفة على وجه هذه الارض في زمان واحد دون مداخلة عقل قادر وارادة حكيمة . . بل كانت العوامل ـ هي بنفسها

من حيث الكمية والكيفية ـ بحيث أوجد اجتماعها هذه الحياة المعقدة .

يقول البروفيسور ايدوين كوبكلين :

«ان القول بأن الحياة وجدت نتيجة « حادث اتفاقي تصادفي » شبيه في مغزاه بأن نتوقع اعداد معجم ضخم نتيجة انفجار صدفي يقع في مطبعة» (١) .

برهان رياضي لابطال الصدفة

ان العلماء لم يهملوا حساب احتمال وجود الشيء عن طريق الصدفة، فها هو العالم الامريكي الشهير كريسي موريسن يضرب لنا مثلا لهذا في كتابه الذي أشرنا اليه فيقول :

« لو تناولت عشر قطع ، وكتبت عليها الاعداد من واحد الى عشرة ثم رميتها في جيبك وخلطتها خلطاً جيداً ثم حاولت ان تخرج منها الواحد الى العاشر بالترتيب العددي بحيث تلقي كل قطعة في جيبك بعد تناولها مرة اخرى.

فامكان أن تتناول القطعة رقم (١) في المحاولة الاولى هو واحد على عشرة، وامكان ان تتناول القطعة رقم (١) و (٢) متتابعين هو بنسبة واحد على مائة ، وفرصة سحب القطع التي عليها أرقام (١ و٢ و٣) متتالية هي بنسبة واحد على ألف ، وفرصة سحب (١ و ٢ و٣ و٤) متواليه هي بنسبة واحد على عشرة آلاف، وهكذا حتى تصبح فرصة سحب القطع بترتيبها الاول من ١ الى ١٠ هي بنسبة واحد من عشرة بلايين محاولة (١) .

مثال آخر :

لنفترض أن معك كيساً يحوي مائة قطعة رخام تسع وتسعون منها سوداء

---

(١) راجع الله يتجلى في عصر العلم ص ٧٢ .

(١) العلم يدعو للايمان ص ٥١ .

وواحدة بيضاء والان هزالكيس وخذ منه واحدة،ان فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحدة الى مائة . والان أعد الرخام الى الكيس ، وابدأ من جديد ، أن فرصة سحب القطعة البيضاء لاتزال بنسبة واحد الى مائة. غير أن فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين متواليتين هي بنسبة واحد الى عشرة آلاف (المائة مضاعفة مرة) .

والان جرب مرة ثالثة ان فرصة سحب تلك القطعة البيضاء ثلاث مرات متوالية هي بنسبة مائة مرة عشرة آلاف ايّ بنسبة واحد من المليون .. وهكذا..

ولنعد الان الى اصل البحث فنقول :

لابد لتحقق « ظاهرة الحياة » من توفر عوامل لاتحصى بحيث لو فقد احدها لامتنعت الحياة ولصارت مستحيلة وغير ممكنة ، والان لنحاسب :

أليس القول بان انفجار المادة الاولى وبصورة منتظمة تحتوى على كل الشروط والعوامل اللازمة للحياة ، الاانه انتخاب احتمال واحد من مليارات من الاحتمالات ، لانه كان من الممكن للمادة الاولى ـ اثر الانفجار المذكور ـ ان تنتهي الى واحدة من مليارات الصور الاخرى من جهة الكم والكيف ، وتبقى من بين تلك الصور الكثيرة صورة واحدة تضمن ظهور الحياة وبقاءها، وهو الاحتمال المطلوب الذي توفرت فيه الشروط المساعدة للحياة والنظم والترتيب اللازمان ، واما بقية الصور فلا تصلح لظهور الحياة وبقائها .

ان احتمال ان يتحقق خصوص هذا الفرض وهذه الصورة ـ عقيب الانفجار التصادفي ـ من بين تلك المحتملات التي لاتعد ولا تحصى لهو ترجيح احتمال في مقابل احتمالات كثيرة ، لايمكن ان يقع موضع القبول لدى عاقل .

ان الاية التي ذكرناها في مطلع هذا الفصل يمكن ان تكون ناظرة الى مثل هذا الاستدلال « اعنى عدم امكان توفر كل الشروط والعوامل اللازمة للحياة

من باب التصادف » .

فان قوله تعالى :

« ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في
« البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها
« وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
« لايات لقوم يعقلون » (البقرة ـ ١٦٤)

ان قول الله هذا ـ مضافاً الى كونه مشيراً الى « برهان النظم » يمكن أن يكون تلويحاً الى عوامل استقرار الحياة على الارض ومذكراً للعقول بانه لايمكن أن تجتمع كل هذه العوامل ـ مع ما فيها من المحاسبات العلمية الدقيقة ـ عن طريق المصادفة و من باب « الصدفة العمياء » دون أن يتدخل في ذلك تدبير « مدبر عاقل حكيم » ودون أن يكون قد جمعها ـ على هذا النسق المطلوب المناسب لظاهرة الحياة ـ « اله خالق » عارف بالامور ، محيط بالمحاسبات والسنن .

كما يمكن ان تكون بعض الايات الاخر مشيرة الى هذا البرهان مثل قوله تعالى:

« الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس
« والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون».
(الرعد ـ ٢)

وقوله تعالى :

« وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها
« زوجين اثنين يغشى الليل النهار، ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون (الرعد ـ ٣)

فان كثيراً من العلل والعوامل اللازمة لنشوء ظاهرة الحياة قد ذكرت في هذه الايات .. فهل يمكن أو هل من المعقول والمقبول أن كل هذه الشرائط والعوامل اجتمعت دفعة واحدة ودون مخطط سابق ، بل صدفة ، واوجدت ظاهرة الحياة على وجه الارض بنحو اتفاقي تصادفي ؟

التوحيد الاستدلالي : البرهان العاشر :
الايات الافاقية والانفسية :

دلائل وجود الله في الافاق والانفس

« قل أرأيتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد .
« سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف
« بربك أنه على كل شيء شهيد » (فصلت/٥٣ ـ ٥٤)

لقد جرت العادة ـ في الكتب الفلسفية (١) والكلامية ـ أن يستدل بالاية الثانية على المسائل التوحيدية (أعم من اثبات وجود الله ، أو توحيد ذاته ، وصفاته)، وجرت عادة الخطباء كذلك على الاستشهاد بها عند تعرضهم لمباحث التوحيد ومسائله .

لاجل هذا يلزم أن نعرف هنا هدف هذه الاية .

فان كانت الاية الثانية مرتبطة في مفادها بالاية الاولى ، واعتبرنا السياق فان الاية تكون حينئذ في مقام بيان مطلب آخر ليس له كثير ارتباط بالتوحيد، الامن بعيد.

توضيح ذلك أن محور الحديث في الاية الاولى هو : القرآن . وضمير «كان» عائد الى القرآن اذ يقول تعالى :

« قل أرأيتم ان كان (أي القرآن) من عندالله »

وبناء على هذا يجب أن يكون الضمير في الاية الثانية في قوله «أنه الحق»

---

(١) الاشارات ج ٣ ص ٦٦ ، الاسفار ج ٦ ص ٢٦ .

عائداً الى القرآن، هذا لو اعتبرنا الايتين مرتبطتين مفاداً ومتحدتين سياقاً فيكون ملخص الاية الثانية هو: أن الايات الافاقية والانفسية التي سيريها الله للبشر خير دليل على صدق جميع مايحتويه القرآن، لا خصوص «وجود الله» أو خصوص « توحيده الذاتي » .

ومعنى ذلك أن الاية تعني: أن الله سيثبت صدق ماجاء به القرآن بنحو كلي من خلال ما سوف يريه الباري سبحانه من الايات الافاقية والانفسية المرتبطة ببيئة المشركين ، والايات الموجودة في انفسهم .

ان توسع الاسلام التدريجي في شبه الجزيرة العربية ، وتهافت قلعة الشرك والوثنية على أيدي المؤمنين الموحدين ، وقيام دولة التوحيد في تلكم الربوع ، لهي بجملتها سلسلة من الايات الافاقية التي أخبر بها القرآن ، والتي تثبت صدقه .

أفليست الايات القرآنية حملت سلسلة من البشائر والوعود والتنبؤات التي صرح فيها بوقوع تلك الوعود في المستقبل القريب.. ومنها اخبار القرآن باستقرار حكم الله على الارض بأيدي الموحدين المسلمين والذين آمنوا، اذ يقول :

« وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض » (النور - ٥٥) ؟

اذن يجب علينا أن ننظر كيف عمل الله بوعده في استخلاف المؤمنين .

ان انتشار الاسلام وتوسعه في عهد النبي الاكرم -ص- وبعده لهو أحدى تلك الوعود ، والبشائر التي تحققت ، وهو بالتالي أحدى الايات الافاقية الدالة على صدق اخبارات القرآن - الغيبية المستقبلية .

كما ان هلاك صناديد قريش وأقطابها وزعمائها في (بدر) و(أحد) و(الاحزاب) واندحار النظام الكسروي والقيصري هي الاخرى من الايات الانفسية الشاهدة

على صدق اخبارات القرآن ومغيباته .

وبعد تحقق هذين النوعين من الايات والعلائم يجب أن لا يشك أحد في صحة القرآن الكريم وصدقه ، لصدق تنبؤاته ، وصحة دعاويه .

لقد ذكر الله تعالى في ذيل الاية (الثانية) بواحد من أهم اسس الدعوة القرآنية ألا وهو: « حضور الله في كل مكان وشهادته على كل شيء دون استثناء أو أن جميع الاشياء تراه وتشهده » اذ قال :

« أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »

وعندئذ ـ أي وفق النظرية التي ذكرناها ـ لا تكون الاية الثانية ناظرة الى الاستدلال على وجود الله سبحانه عن طريق الايات الافاقية والانفسية بل تكون ناظرة الى صحة دعوة الرسول ـ ص ـ لتحقق اخباراته .

وهذا التفسير ـ كما قلنا ـ انما يكون وجيهاً ومقبولا اذا ربطنا بين الايتين وحافظنا على وحدة السياق بينهما .

وأما اذا درسنا الاية الثانية بقطع النظر عن الاية المتقدمة عليها، أو احتملنا نزول الاية الثانية مرتين : مرة مع الاية الاولى وبصحبتها . واخرى منفردة وبصورة مستقلة .

ففي هذه الحالة (أي في حالة نزولها منفردة مستقلة) يمكن أن تكون ناظرة الى دلائل وجود الله في الافاق والانفس ويكون ذيلها اشارة الى برهان ثالث.

وحينئذ يكون مرجع الضمير في قوله « أنه الحق » هو: الله تعالى، نفسه .

على أن ذيل الاية (أعني قوله تعالى أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) أنسب مع هذا التفسير .

توضيح الاستدلال :

ان جميع الانظمة البديعة الحاكمة على عالم الكون، والسنن السائدة على

النجوم ، ثابتتها وسيارتها ، والانواع المختلفة من الموجودات التي تعيش على الارض .

كل ذلك من الدلائل والايات الافاقية على وجود الله تعالى .

كما أن الانظمة العجيبة المعقدة الحاكمة في وجود البشر وتكوينه وخلقته منذ نشوئه في رحم الام حتى موته أدلة وآيات أنفسية على وجود الله سبحانه .

والنظر الى هذه الدلائل والايات في الافاق والانفس يقود كل عاقل منصف الى الاذعان بوجود الله ، والاعتراف به .

وهذا هو ما تقصده الاية المطروحة هنا .

الى هنا تم الاستدلال بصدر الاية على وجوده سبحانه عن طريق آياته الافاقية ، الانفسية ، وبقي الكلام في ذيل الاية اعني قوله : « او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » فيمكن ان يكون اشارة الى برهان آخر تسميه الفلاسفة ببرهان « الصديقين » وننقل كلاما لابن سينا في المقام .

كلام ابن سينا :

لقد قسم ابن سينا ـ في كتابه الاشارات وهو آخر مؤلفاته الفلسفية ـ مضمون هذه الاية الثانية الى قسمين :

القسم الاول قوله «سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم» فيقول فيه ما حاصله: انها تعني اننا سنهتدي من وجود آيات الله في الكون والانفس الى وجود الله.. فهو ينطوي على البرهان « الانى » وهو الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة كما نستدل بنزول المطر وصوت الرعد والبرق على وجود السحب الداكنة(١).

(١) ومما يجب التنبيه عليه هو ان الشيخ الرئيس قال في كتاب البرهان في منطق الشفاء ، ان البرهان الانى مما لا يفيد اليقين ، وهو ما كان السلوك فيه من المعلول الى العلة لتوقف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلة فلو عكس لدار .

القسم الثاني من الاية وهـو قوله « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» ففي هذا القسم نكون قدتوصلنا عن طريق شهود الله الى معرفة صفاته ومن معرفة صفاته الى ان له خلقا ومخلوقات بهذه الصفة أو تلك (١) .

وهذا النوع من الاستدلال هو استدلال « الصديقين » الـذي يبدأ بحثه ودراسته في الوجود فمنه اليه سبحانه والى صفاته وافعاله ثم يختمه في الكائنات.. وسوف نشير في الفصل التالي الى «برهان الصديقين» على الطريقة السينائية(٢).

واكتفاؤنا ببيان هذا البرهان على الطريقة السينائية فحسب،لان بيانها حسب الطريقة الصدرائية يحتاج الى ذكر مقدمات خارجة عن هدف هذا الكتاب .

ثم ان الحكيم الاسلامي الكبير السيد محمد حسين الطباطبائى (دام ظله) قد قرر هذا البرهان بوجه رائع ربما يكون أفضل مما قرره «صدر المتألهين» فمن أراد ان يقف على تقريره فليراجع تعاليقه على « الاسفار » (٣) ، وكتابه القيم : « أصول الفلسفة » (٤) .

ـ واما الاستدلال من الايات الافاقية والانفسية على وجوده سبحانه وصفاته فعلى وجه آخر لا يسع المقام لبيانه .

(١) والاستدلال فيه ليس لميا وهو الذى يسلك فيه من العلة الى المعلول ، اذ ليس الواجب عزشأنه معلولا ولا انياً وهومايسلك فيه من المعلول الى العلة او يتناسب مع السلوك من الايات الافاقية والانفسيه الى خالقها، بل هو نوع آخر شبيه بالاستدلال من بعض اللوازم على بعضها ، وهذا واضح خصوصا اذا قررنا البرهان على الطريقة الصدرائية اذ فيها يسلك من كون الوجود حقيقة ثابتة بذاتها ، على كونه واجبا لذاته .

وان شئت فسمه برهانا انيا تحفظاً على حصر البرهان فى اللم والان كما عليه سيدنا الاستاذ العلامة الطباطبائى دام ظله فى تعليقاته على الاسفار . راجع ج ٦ ص ٢٩ .

(٢) ومن ارادان يقف على تقرير صدر المتألهين فليراجع الاسفار ج ٦ من ص ١٤ الى ص ١٨ والمظاهر الالهية ص ١٠ والمشاعر ص ٦٨ .

(٣) الاسفار ج ٦ ص ١٤ ـ ١٥ .

(٤) أصول الفلسفة ج ٥ ص ٢٧٧ .

التوحيد الاستدلالى : البرهان الحادى عشر
برهان الصديقين

معرفة الله عن طريق معرفة الوجود

يعتقد الفلاسفة المسلمون أن بعض الآيات القرآنية ناظرة الى برهان خاص هوما اصطلحوا عليه ببرهان « الصديقين » .

وقد تصدى لتقرير هذا البرهان قطبان من أقطاب العلوم العقلية هما :

١ـ الشيخ الرئيس أبوعلى بن سينا فى كتاب الاشارات (١) حيث ذكر هذا البرهان مع مقدماته في ذلك الكتاب في عدة فصول .

وقد أورد المحقق نصير الدين الطوسي في كتابه الكلامي الشهير المسمى بـ « تجريد الاعتقاد » هذا البرهان باختصار، وقد تصدى العلامة الحلي شارح الكتاب المذكور، لشرحه وبيانه .

واليك نص البرهان كما جاء في تجريد الاعتقاد حيث قال المحقق الطوسي « الوجود ، ان كان واجباً فهو المطلوب ، والا استلزمه لا ستحالة الدور والتسلسل » (٢) .

٢ـ صدر المتألهين مؤلف الاسفار الاربعة . فقد بين هـذا البرهان بنحو

(١) ج ٢ الصفحة ١٨ الى ٢٨ الطبعة الجديدة .

(٢) تجريد الاعتقاد ص ١٧٢ طبعة صيدا .

آخر لايحتاج الى أية مقدمات كابطال « الدوروالتسلسل ». ثم عد هذا البرهان أفضل البراهين لمعرفة المبدأ تعالى شأنه .

وبهذا الطريق حدثت نقطة عطف في مسألة «معرفةالله » والطريق الى ذلك.

وسنكتفي هنا بعرض ذلك البرهان وبيانه وتوضيحه على الطريقة السينائية فحسب للسبب الذي ذكرناه في خاتمة الفصل السابق ، موكلين بيان هذاالبرهان حسب الطريقة الصدرائية الى موضع ووقت آخرين .

لقد جـاء في كلا التقريرين (السينائي والصدرائي) أن هناك طائفة من الايات القرآنية ناظرة الى هذا البرهان ، واليك الايات المذكورة :

« الله نور السماوات والارض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة،
« الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربيـة
« يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور، يهدى الله لنوره من يشاء،
« ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم » (النور ـ ٣٥)
« أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » (فصلت ـ ٤٧)
« شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأو لو العلم قائماً بالقسط لا اله الا هـو
« العزيز الحكيم » (آل عمران ـ ١٨)

هذا ويمكن أن تكون هناك آيات أخرى على هذا الصعيد وها نحن نذكر البرهان على الطريقة السينائية :

حاصل البرهان ـ على مالخصه صدر المتألهين ـ ان الموجودينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لايترجح وجوده على عدمه ، فلابد له من مرجح من خارج ، والا ترجح بذاته ، فكان ترجحه واجبا بذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا . . وكذا في جانب العدم فكان ممتنعاً وقد فرض ممكنا وهذا خلف ، فواجب الوجود لابد من وجوده .

وبما ان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجباً فقد وقع الاعتراف

بالواجب ، والا وقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية ، وبطلان عودها الى بدئها لكونه مستلزماً للدور وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان فلم يبق الاالانتهاء الى الواجب لذاته وهو المطلوب وهذا المسلك أقرب المسالك الى « منهج الصديقين » وليس بذلك كما زعم(١)

واما تفصيل البرهان :

١/ لاريب ان وراء ذهننا ، و تصوراتنا وجوداً خارجياً ، وواقعاً غير قابل للانكار وان ما يتصوره الانسان من الصور الذهنية لها مصاديق خارجية ووجوداً عينياً على صعيد الخارج، وهذا على خلاف ما يتصوره السوفسطائيون من قصر الوجود والواقعية على مجرد (الصور الذهنية) ، و انه ليس وراء ذهننا أي شيء ، وأية واقعية ، بل هو خيال في خيال .

وهذا الذي قلناه نحن أمر لاينكره من لديه أقل حظ من الفكر السليم .

٢/ الوجود في أى مرتبة من المراتب لايخلو اما ان يكون واجباً أو يكون ممكناً .

و بتعبير آخر: اما أن يكون له ضرورة الوجود و يكون وجوده نابعاً من ذاته ونفسه ، أولا يكون كذلك بل يكون وجوده من غيره ، ولاشق ثالث لهما.

٣/ كل شيء ليس وجوده من ذاته ومن نفسه فانه محتاج في تحققه ووجوده الى « علة » تمنحه الوجود .

وهذا الامر(أعني احتياج الممكن الى العلة) من الامور البديهية التي لا يشك فيها من له أدنى حظ من العقل .

٤/ الممكنات لايمكن أن توجد من سلسلة لاتنتهي من العلل والمعلولات لان ذلك يستلزم « التسلسل » .

---

(١) الاسفار ج ٦ ص ٢٦ .

كما أنه لايمكن أن يؤثر كل من الممكنين في الاخر دون واسطة ، أو مع الواسطة فيؤثر كل في الاخر، ويعطي كل واحد منها الوجود للاخر لان نتيجة ذلك هو الدور . والدور والتسلسل من المحالات العقلية .

هذه هي الاسس والقواعد التي يقيم عليها ابن سينا برهانه المذكور : « برهان الصديقين » .

و اليك مجموع البرهان زائد

لو أمكن أن يشك أحدمنا في شيء فانه لايمكنه أن يشك أبداً في أن هناك ـ خارج أذهاننا ـ واقعاً موجوداً وعالماً كائناً قائماً .

ثم انه لاريب أن هذه الموجودات من سماء وأرض وانسان أو أي شيء آخر موجود ، اما أن يكون وجودها من لدن نفسها (١) بحيث لاتحتاج في تحققها على صعيد الوجود الخارجي الى غيرها ، بمعنى انه لاتكون معلولة لشيء ، بل يكون وجودها نابعاً من ذاتها . اوتكون على خلاف هذا الفرض .

أما في الصورة الاولى فنكون قداعترفنا بوجود « موجود واجب » يكون وجـوده نابعاً من ذاته غير آت من غيره . . . موجـود يكون (علة) دون أن يكـون معلولا لشيء ، وغنياً غير فقير ، لايكون وجـوده مكتسباً من شيء أو أحد سواه .

وأما في الصورة الثانية التى يكون وجود الاشياء مفاضاً عليها من غيرها فنحن نسأل عن ذلـك « الغير » هل وجوده نابع من ذاته ونفسه ، أى أنـه واجب الوجود ؟

---

(١) اى بحيث لاينفك عنها الوجود ولا تنفك هى عن الوجود .

(٢) أى اعترفنا بأن فى العالم واجب الوجود .

فان كان كذلك ففي هذه الحالة نكون قد اعترفنا بوجود موجود واجب يسمى في منطق الالهيين بـ : الله .

وأما اذا كان هذا الموجود الثاني على نمط الموجود الاول في كون وجوده غير نابع من ذاته ، وانما هو مكتسب من غيره ففي هذه الصورة ننقل السؤال الى الموجود الثالث ونطرح عليه ما طرحناه على الثاني . . . وهكذا .

وهذه السلسلة اما أن تتوقف عند نقطة معينة ، أي عند موجود يكون علة غير معلول ويكون وجوده نابعاً من ذاته لا من غيره فهو المطلوب .

وأما اذا لم تتوقف هذه السلسلة من (العلل والمعاليل) عند حد معين في نقطة معينه فـ :

اما أن تمضي الى غير نهاية بحيث يكون كل واحد من هذه الممكنات قد اكتسب الوجود من سابقه فحينئذ يلزم أن يكون العالم سلسلة غير متناهية من العلل والمعاليل ، ومجموعة من الممكنات دون أن تنتهي الى موجود واجب الوجود .. وهذا هو « التسلسل » الذي سنثبت بطلانه بالادلة القاطعة والبراهين المحكمة .

واما أن يعود بأن يكون الواقع في المرتبة المتقدمة متأثراً من الواقع في المرتبة المتأخرة ، وذلك هو « الدور » الذي ثبت بطلانه أيضا .

ونمثل للصورة الاخيرة بما اذا مضت السلسلة الى عشر حلقات ولكن الحلقة العاشرة تكون قد اكتسبت وجودها من سابقتها ، فهذا هو « الدور » .

والحاصل أنا اذا نظرنا الى العينية الخارجية المتيقنة لكل انسان فاما أن تكون تلك العينية نابعة من ذاتها غير مفاضة من غيرها فقد اعترفنا بوجود واجب قائم بنفسه غير متعلق بغيره . . وهذا ما نقصده من « واجب الوجود » .

واما ان يكون ما نتيقنه من العينية الخارجية مفاضة من غيرها وقائمة بغيرها

فهذا الوجود الثاني اما أن يكون مفاضاً من ثالث ، فرابع ، فخامس الى غير نهاية فهذا هو التسلسل الذي سنبرهن على بطلانه . . واما أن يتوقف فعندئذ :

اما أن يكون وجود المتوقف عليه نابعاً من ذاته فهذا هو الواجب سبحانه، وأما أن يكون وجوده معلولا لسابقه فهذا هو « الدور » .

وبتعبير ثالث نقول :

الحاصل أن صور المسألة لاتخرج من أربع :

١/اما أن تكون العينية الخارجية هي الوجود الازلي النابع من ذاته غير القائم بغيره ، فقد اعترفنا عندئذ بواجب الوجود .

٢/واما أن يكون مفاضاً من غيره ، وقائماً بذلك الغير لكن ذلك الغير قائم بنفسه فقد اعترفنا بواجب الوجود ولكن في الرتبة الثانية .

٣/واما أن يكون الثاني قائماً بالثالث فالرابع فالخامس الى غير نهاية فهذا هو « التسلسل » الباطل .

٤/واما أن يكون الاول قائماً بالثاني والثاني قائماً بالاول وهذا هو «الدور» الثابت بطلانه واستحالته .

صفوة القول أن الوجود الخارجي ـ مع حذف الصور المستلزمة للدور والتسلسل ـ اما أن يكون « الواجب الوجود » ان كان وجوده لذاته ، أو يكون مستلزماً لمثل ذلك « الوجود الواجب » ان كان وجوده مكتسباً من غيره .

هذا هو توضيح البرهان المعروف ببرهان الصديقين والذي راح ابن سينا يعتز به ويفتخر بابتكاره ، ويعتقد بانه افضل برهان على وجود « واجب الله » .

ففي هذا البرهان ـ كما لاحظنا ـ لم يدرس الا الوجود نفسه .

فمطالعة الوجود وحده هي التي تقودنا الى واجب الوجود .

ويسمى هذا البرهان ببرهان الصديقين للاستدلال فيه بالله على نفسه، لا بالغير عليه تعالى وهذا هو غاية التصديق .

اذ في هذا البرهان لم يتخذ النظام الكوني أو وجود المصنوعات طريقاً لاثبات الخالق .

ولذلك يقول ابن سينا :

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار مـن خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه . لكن هذا أوثق واشرف ، أي اذا اعتبرنا حال « الموجود » فشهدبه الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائرما بعده في الواجب .

والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي في قولـه سبحانه « سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » .

أقول ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول « أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » (١) .

هذا ولاكمال البحث نذكر نقطتين هما :

١ ـ لقدجرى الحديث في البرهان المذكورعن بطلان «الدور والتسلسل» ولابد ان نوردهنا التوضيحات اللازمة لمن لا يعرف شيئاً عن هذين المصطلحين وعلة بطلانهما :

ألف/الدور هو أن نفترض موجودين باسم (أ) و(ب) ونعتبر كلا منهما علة لوجود الآخر .

فعندما نلاحظ (أ) نجد أن وجوده متوقف على (ب) بمعنى أن (ب) كان موجوداً

---

(١) الاشارات ج٣ ص٦٦ .

قبل ذلك ليمكنه أن يوجد (أ) .

ثم اذالاحظنا(ب) نجدأنوجوده متوقفعلى (أ) بمعنىأن (أ) كانموجوداً قبل ذلك ليمكنه ايجاد (ب) .

ومنالطبيعي أنهذا الفرض باطل قطعاً، لانمعنى هذا الفرض هو أنيكون وجودكل واحد منهمامتوقفاً علىوجود الاخرومشروطاً بوجوده بحيث يمتنع وجوده مالميتحقق وجود ذلك الاخر لانالتحقق السابقلكل واحد منهماسبب وشرط لتحقق الاخر ، وحيث انه ليس لاى واحد منهما تحقق ووجود سابق فتكون النتيجة لمثل هذا الاشتراط أنلا يتحقق وأن لا يوجد أي واحد منهما.

ولاجل التوضيح نضرب المثال التالي :

لنفترضأن شخصين يريدان حملمتاع معاً، ولكنكل واحد منهما يشترط بأن لا يأخذ طرفاً من ذلك المتاع الا اذا أخذ الاخر طرفه قبله ، فمن المعلوم - حينئذ - أن هذا المتاع لن يحمل - فيالنتيجة - أبداً، لعدمتحققشرط أي واحد منهما .

والحقيقة أنقضية (الدور) ليست فيجوهرهاالاكون وجودكلمنالحادثين متوقفاً على الوجود القبلي للاخر ، وحيث انه لا وجود قبلي لاي واحد منهما (قبل الايجاد من جانب الاخر) فلن يوجد أي منهما في المآل .

* * *

باء/ « التسلسل » ليس الاأن تمضي سلسلة العلل والمعاليل الى مالا نهاية أي مالا يصل الىنقطة واحدة معينة (تكون علة للجميع، دون ان تكون معلولا لشيء) ويكون موجوداً غنياً غير فقير .

وهذا الفرض هو أيضا باطل ومحال بالبيان الذي مر في ابطال «الدور» .

لانه على فرض التسلسل فانالحادثة الاخيرة تكون معلولة للحادثة السابقة

عليها ، والحادثة السابقة تكون معلولة لما قبلها . . وهكذا .

وفي الحقيقة فان الحادثة الاولى التي نواجهها تكون مشروطة الوجود بالحادثة الثانية التي تسبقها والحادثة الثانية تكون متوقفة على الحادثة التي تسبقها وهكذا الثالثة على الرابعة، والرابعة على الخامسة، وهكذا كلما نتقدم فاننا لا نقف على موجود غير مشروط بشرط ، بل ان هذا الوضع سيستمر الى مالانهاية .. وفي هذه الحالة فان الحادثة التي نواجهها ليس فقط هي التي لا تتحقق بل ولاتتحقق أية حلقة من هذه السلسلة الطويلة غير المتناهية .

لانه لو اتيح لهذه الحلقات أن تتكلم وتنطق بلسان حالها لقالت الاخيرة : انما أتحقق أنا لو أن ما قبلي تحقق ، وما قبلها تقول: اني أتحقق لو أن ماقبلي تحقق ، وحيث ان وجود أية واحدة من هذه الحلقات غير خال عـن « اللو » الشرطية كان معناه عدم تحقق أي شيء من هذه الحلقات بالمرة ، لاننا لن نصل ـ في هذه السلسلة ـ الى حلقة غير مشروطة الوجود بشيء .

فينتج أن لا تتواجد مثل هذه السلسلة بتاتاً، اللهم الا أن يوجد بين حلقات هذه السلسلة ما لا يكون وجوده مشروطاً بشرط أبداً .

فاذا كان هناك مثل هذا الموجود كان معناه حينئذ أن هذا الموجود يكون هو « الموجود المطلق » أو ما يصطلح عليه بـ « الواجب الوجود » . . ومـن الطبيعي حينئذ ان ينقطع تصاعد هذه السلسلة ، وينتفي التسلسل .

ولنمثل ـ لتوضيح هذه الحقيقة ـ بنفس المثال الذي ضربناه (أعني مسألة حمل المتاع » .

فلنفترض أن الاول قال : أنا سأحمل هذا المتاع لو ساعدني عليه الثاني .

وقال الثاني : أناسأحمله لو ساعدني عليه الثالث .

وقال الثالث : وأنا سأحمله لو ساعدني عليه الرابع .

وهكذا قال الرابع فالخامس فالسادس ـ مثل ذلك الكلام ـ الى مالانهاية فمن المعلوم أن حمل المتاع المذكور لن يتحقق بالمرة مالم يكن في هـذه السلسلة من لا يشترط حمل المتاع على شرط.

أما اذا تحقق حمل المتاع المذكور فسنكتشف أن هناك ـ قطعاً ـ من أقدم على حمل المتاع دون ان يعلق مساعدته وحمله على شرط .

وبعبارة مختصرة حيث نجد أن هذه السلسلة تحققت بتحقق آخر حلقاتها نكتشف وصول هذه السلسلة الى حد معين ونقطة معينة لم يكن وجودها مشروطاً بشرط ، ولا متوقفاً على شيء، وهذا هو (واجب الوجود) والموجود المطلق.

* * *

٢ ـ الايات التي أتينا بها في مطلع هذا الفصل قابلة للتطبيق على هذا البرهان بنحو ما ، اذ لو تمكنا من ملاحظة الوجود نفسه ملاحظة دقيقة أمكن أن نصل الى الله وأمكن أن نعتبر قوله تعالى: « انه على كل شيء شهيد » ناظراً الى هذا المعنى .

أي انه شاهد على كل شيء حتى نفسه وذاته، أو مشهود لكل الاشياء عموماً وللانسان المتفكر في الوجود خصوصاً .

كما أنه يمكن ان يقال بأن شهادة الله على وحدانيته (١) على غرار شهادته على وجوده، لا تعني الا أن نطالع ونلاحظ نفس الوجود لنصل الى هذه الحقيقة. ان ملاحظة نفس الوجود تشهد على وجود الله . . وأما كيف تشهـد على وحدانيته فسيوافيك بيانه في فصل التوحيد الذاتي .

كما أن آية سورة النور ، لو قلنا بقابلية انطباقها على هذا البرهان يكون

(١) اشارة الى الاية ١٨ من سورة آل عمران « شهد الله أنه لا اله الا هو » .

المقصود من أن (الله نور السماوات والارض) حينئذ أن وجود الله هو(واقع) هذا العالم ، أو أنه واهب « الواقعية » للممكنات .

ومطالعة الوجود هي التي توصلنا الى هذه « الواقعية » .

والحق أن يقال: أن استخراج مثل هذا المراد من الاية المذكورة (أخيراً) ما هو الا من قبيل التأويل ، أو اكتشاف بعد من أبعاد القرآن ، الكثيرة لا أنه تفسير لظاهر الاية .

وعلى كل حال، سواء أكان تطبيق مفاد الايات المذكورة على هذا البرهان صحيحاً وصائباً أم كان من قبيل التأويل واكتشاف بعد جديد من أبعاد الايات فان برهان الصديقين ـ في حد ذاته ـ وعلى الطريقة السينائية برهان واضح ، وقابل للاعتماد عليه بل وجدير بالاهتمام .

ونأمل أن نعرض الطريقة الصدرائية منه في فرصة أخرى باذن الله .

التوحيد الاستدلي : البرهان الثاني عشر :

آيات الله في عالم الطبيعة

ان القرآن الكريم يدعونا الى التفكر والتدبر والنظر في آيات الله في عالم الطبيعة والخلق ويعتبر مثل هـذا النظر والتفكر جديراً بأهل الفكر والالبـاب واصحاب الضمائر الحية والعقول السليمة (١) .

والايات القرآنية في هذا المجال من الكثرة بحيث لايمكننا نقل عشرها في هذه الصفحات القلائل ، ولذلك سنقتصر على ايراد نماذج معدودة منها ، ثم نتحدث عن أهداف هذا القسم من الايات فيما بعد .

واليك الان هذه النماذج التي وعدناك بها :

« ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في
« البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعـد
« موتها وبث فيها مـن كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
« والارض لايات لقوم يعقلون » (البقرة - ١٦٤)

هذه الاية تدعونا الى التدبر في أمور عديـدة :

١ - النظر في العالم من أرض وسماء واختلاف الليل والنهار .

(١) « لقوم يعقلون » البقره - ١٦٤ « لقوم يتفكرون » الرعد -٣« لعلهم يتذكرون » ابراهيم - ٢٥ « لاولى الالباب »ص - ٤٣.

٢ ـ التدبر في أمر صناعة السفن والتدبر في منافعها الاقتصادية .

٣ ـ التفكر في الكائنات الجوية كالرياح والسحاب والمطر، وعلل تكونها.

٤ ـ التدبر في الاحياء والدواب التى تعيش على وجه البسيطة ، والذي يشكل أساس علم الاحياء .

ان للتدبر في هذه الامور والاشياء نتائج مهمة، ويمكن أن يكون منشأ لمعرفة سلسلة من المعارف والعلوم .

فماذا تهدف هذه الاية من دفعنا الى التدبر في هذا النظام البديع ؟ !

هل تهدف الى أن نهتدي من التدبر في هذا النظام البديع الى مبدعه وصانعه ؟

أو أن نتعرف على صفاته تعالى من هذا السبيل كالقدرة والعلم ؟

أم أن الهدف هو شيء ثالث وهو: أن نوحده في العبادة بعد ان وقفنا على أنه سبحانه هو خالق هذا النظام البديع وتعرفنا على مدى علمه فتكون هذه الاية في الحقيقة دعوة الى « التوحيد العبادي » .

هذه الاحتمالات الثلاثة ليست مطروحة في هذه الاية فحسب بل هي مطروحة ومحتملة في كل الايات التي تشير الى النظام الكوني والقدرة الالهية الكبرى في عالم الطبيعة .

« وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين

« اثنين يغشى الليل النهار ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون » (الرعد ـ ٣).

هذه الاية تدعونا الى التدبر والنظر في أمور معينة. ومن المعلوم أن للتدبر في هذه الامور نتائج مختلفة متنوعة :

وأما هذه الامور فهي :

١ ـ كيف امتدت الأرض واتسعت ؟

٢ ـ كيف ولماذا وجدت الجبال والانهار في الارض ؟

٣ ـ كيف خلقت الثمار أزواجاً ؟

٤ ـ كيف يختلف الليل والنهار ؟

ان التدبر في هذه الامور كما يمكن أن يقودنا الى معرفة (وجود) الله سبحانه كذلك يدلنا على علم الله وقدرته ، وكذا على (وحدانية) مدبر الكون أيضا ، ذلك لان وحدة النظام وترابط أجزائه يكشف عن حاكمية ارادة واحـدة على عالم الكون .. ولو كان هناك الهة متعددون لتعرض هذا النظام للفوضى والفساد والتبعثر . .

كما أن التعرف على مركز القدرة وصاحب التدبير الحقيقي من شأنه أن يوقظ ضمائرنا ويدفعنا ـ بالتالي ـ الى عبادة هـذا الخالق الحقيقي والمدبر الواقعي للكون دون سواه .

« و فـي الارض قطع متجاورات وجنات مـن أعناب وزرع ونخيـل صنوان « وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكـل ان في ذلك « لايات لقوم يعقلون » (الرعد ـ ٤) .

هذه الاية تدعونا الى التدبر في الامور التالية :

١ ـ الارض رغم كونها متصلة ببعضها فان قسماً منها صالح للزراعة، وقسماً آخر غير صالح للزارعة ، منها الخصب ، ومنها الجدب فما هو السبب ؟

٢ ـ في كثير من المزارع والبساتين توجد ثمـار متنوعة ومختلفة ، من عناقيد العنب واعذاق التمر ، وسنابـل القمح الى غير ذلك من ألوان الثمر والنباتات .

فلماذا ـ ترى ـ هذا التنوع والاختلاف في الالوان ، والتراب واحـد ، والماء واحد وأشعة الشمس تتساقط على الجميع بصورة متساوية والمنطقة واحدة

والظروف كذلك واحدة ؟

٣ ـ رب ثمار بستان واحد تختلف فيما بينها في النوعية والجودة فلماذا ذلك؟

ان التدبر والنظر والتفكير في هذه الامور الثلاثة لاريب تستتبع نتائج هامة ثلاث :

أ/ أن هذه المشاهد الجميلة للبساتين التي تمثل معرضاً طبيعياً لاجمل اللوحات تكشف ـ ولاريب ـ عن وجود صانع وخالق رسم بريشته الخفية هذه النقوش الرائعة الجمال في صفحة هذه البساتين الزاهية المناظر .

ب/ أن هذه المعارض الجميلة ذات النقوش المتناسقة تكشف ـ أيضا ـ عن علم صانعها وقدرته المطلقة .

ج/ أن صاحب هذه النقوش البالغة الروعة وهذه المعارض والمشاهد الجميلة هو (الله) فهو الذي أوجد هذه المعارض والنقوش، فلماذا اذن لا نعبده وحده، ولماذا نعبد سواه مما لايكون لا خالقاً ولامدبراً .

ان الايات التي تتضمن بيان النظام الكوني البديع والسنن الالهية في عالم الطبيعة التي لا تقبل تحويلا ، وتغيراً، من الكثرة والوفور بحيث لايمكن نقلها جميعاً في هذه الصفحات ولكننا عرفنا القارىء الكريم على نماذج منها، ولمزيد الاطلاع يراجع « المعجم المفهرس » مادة : « آية » .

فمثلا ذكرت في سورة الروم دلائل وجود الله في ست آيات ، وكلها تبدأ بكلمة : « ومن آياته » واليك فيما يلي هذه الايات نصاً :

« ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا أنتم بشر تنتشرون .

« ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة

« ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون .

« ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ان في ذلك لايات

« للعالمين .

« ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لايات لقوم
« يسمعون .
« ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد
« موتها ، ان في ذلك لايات لقوم يعقلون .
« ومن آياته أن تقوم السماء والارض بأمره ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا أنتم
« تخرجون » (الروم/٢٠ – ٢٥) .

لاشك أن هذه الايات تتركز – في الاكثر – على ايقاظ الوجدان البشري وتوجيهه الى صفات الله، والتأكيد على أنه هو الاله الواحد العالم القادر المدبر الرحيم .

وقد ذكرت هذه النتائج في ذيل الايات ، التي تبدأ في القرآن بكلمة «ومن آياته » (١) .

وفي سورة النحل توجد سلسلة من الايات التي تشير هي أيضا الى جوانب من النظام الكوني العجيب البديع وكيفية انتفاع البشر بها، وتبدأ هذه الايات بقوله « هو الذي » :

« هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون .
« ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك
« لاية لقوم يتفكرون .
« وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره أن في ذلك
« لايات لقوم يعقلون .
« وما ذرألكم في الارض مختلفاً ألوانه ان في ذلك لاية لقوم يذكرون .
« وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً ، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها
« وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون .
« وألقى في الارض رواسى أن تميد بكم وأنهاراً وسبلا لعلكم تهتدون .
« وعلامات وبالنجم هم يهتدون » (النحل ١٠ – ١٦) .

ثم يستنتج القرآن من كل ذلك بقوله «أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون» [النحل – ١٧] .

---

(١) راجع المعجم المفهرس .

ان هذه الاية الاخيرة تكشف عن أن الهدف من تلك الايات هو الدعوة الى التوحيد « العبادي »، ولاجل ذلك صدرت الاية الحاضرة بفاء النتيجة ، لان بعض مشركي العرب رغم علمهم بأن الله هو الخالق والمدبر للكون، كانوا يعبدون آلهة مدعاة مصطنعة ولـذلك يعني التذكير بمظاهر القدرة الالهية في عالم الطبيعة ، ايقاظ ضمائرهم الغافلة واثارة عقولهم الغافية كيما يتذكروا أن العبادة لا تصح الا لله سبحانه دون سواه وأن ما يعبدون من دونـه عاجزون ضعفاء لا يملكون ضراً ولا نفعاً .

وقد يكون الهدف من التذكير بالنظام الكوني البديع هو التمهيد لطرح موضوع (المعاد) والحياة الاخرى لكي لا ينكر الانسان المعاد أو لا يستبعد وقوعه بعد وقوفه على مظاهر وآثار القدرة الالهية في عالم الكون اذ صرح سبحانه بهذا الاستنتاج بقوله :

« . . . ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون [الروم – ٢٥].

وعلى هذا الاساس فان الاستدلال بهذه الايات على وجـود الله يجب أن يكون بصورة ضمنية لا بصورة أنه الهدف الاصلي لها لانـه اذا كانت أجزاء هـذا الكون ، من صغيرها الى كبيرها ، مـن دقيقها الى جسيمها ، تشهد بثبوت صفـة القدرة والعلم لله تعالـى ، و اذا تعرفنا من خلالها على جمالـه وكماله سبحانه فان من القطعي البديهي أن تهدينا الى « أصل وجوده » ويثبت لنا ذلك بما لا يقبل الشك .كما تهدينا الى انه المعبود دون غيره. وانه وحده يستحق العبادة .

ان الطريق الواضح لمعرفة الله، والذي يتناسب مع أذهان كل الطبقات هو « البحث حول أنظمة الكون الدقيقة العجيبة البديعة » التي تشهد بلسان حالها على وجوده وتوحيده وسائر صفاته العليا :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

التوحيد الاستدلالي ـ البرهان الثالث عشر :

الحيوانات والهداية الالهية

« ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (طه ـ ٥٠)

من الادلة التي يقيمها القرآن الكريم لمعرفة (الله) هي تلك الهداية التى تشمل مخلوقات الكون وأحياءه بحيث تهتدى ـ بهذه الهداية ـ الى طريقها ، وتختار ما يصلحها ، ويناسبها في ظل هذه الهداية الالهية .

وهذا هو ما أشار اليه النبي موسى بن عمران عليه السلام، واصفاً الله تعالى عند ما سأله فرعون عن ربه فاجابه بالاية السابقة .

فاهتداء الحيوانات ـ مثلاً ـ الى طريقها التي تضمن حياتها وبقاءها دون أن تعرف معلماً أو مدرسة، أو تتلقى معلوماتها عن طريق الوارثة أوما شابه ، أمر يدل على وجود «هاد» يهديها ، ومرشد يوجهها الى مايضمن بقاءها واستمرار وجودها ، ومواصلة السير الى هدفها دون أن تخطأ .

ان « اهتداء » هذه الحيوانات الى مايناسب طبيعتها ويوافق خلقتها لايمكن أن يكون بفعل الوراثة ولا بفعل الغريزة كما يدعي البعض، أما أنها لا يمكن أن تكون عن طريق الوراثة فلان « المعلومات » لا يمكن أن تنتقل من أحد الى أحد من هذا الطريق والا لكان ابن الطبيب طبيباً بالوراثة، ولكان ابن العالم عالماً

بالوراثة حتماً دون أن يتلقى العلم أو الطب من أحد .

وأما أن هذه الحيوانات لاتفعل ما تفعل بتأثير الغريـزة فقط فلان الغريزة لا يمكن أن تخضع للانتخاب والاختيار ، بينما نجد كثيراً من هذه الحيوانات عندما تواجه مفترق طرق متعددة تختار احداها بفعل ماتتلقاه من الهداية والتوجيه، وهذه الهداية التي تعين الحيوانات على الانتخاب والاختيار هو ما يسمى في منطق القرآن بالوحي أو ما سماه بعض العلماء بـ « الالهام » (١) .

ونمثل لهذا الامر بما جاء حول النحل في القرآن الكريم اذ يقول :

« وأوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتاً ، ومن الشجر ومما يعرشون
« ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف
« ألوانه فيه شفاء للناس ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون » (النحل/٦٨-٦٩)

فحشرة النحل الصانعة لالذ الاشياء وأطيبها (ونعني العسل) تبدأ عملها منذ أن تخرج من البيض دون تعب وملل ، وفي ذكاء مفرط ، وانضباطية فائقة .

فتختار ـ في ذكاء ـ أفضل وأطيب الزهور وتمتص عصارتها بنحو عجيب وتصنع للبشر شهداً من أطيب الشهد .

وتصنع بيوتها سداسية الشكل في نظم لا يخطيء وعلى فواصل دقيقة لاتزيد ولا تنقص .

ويلاحظ أنها قبل أن تمتص الزهور تقوم بعملية انتخاب وتفتيش عن الزهرة المناسبة لها ، وهذا ـ كما نرى ـ لايصدر الامن موجود ملهم ، موحى اليه ، موجه بتوجيه أعلى ، لان في أعمالها ما يتجلى منه القصد والهدفية وهذا من خصائص « الالهام » ليس الا .

ومن هنا ندرك معنى قوله تعالى :

« وأوحى ربك الى النحل »

---

(١) راجع ص ١١٦ من كتاب العلم يدعو للايمان لكريسي موريسن .

يقول العلامة كريسي موريسن حول عجائب ما تفعله نحلة العسل :

« ان العاملات من نحل العسل تصنع حجرات مختلفات الاحجام في المشط الذي يستخدم في التربية . وتعد الحجرات الصغيرات للعمال ، والاكبر منها لليعاسيب (أي الذكر من النحل) وتعد غرفة خاصة للملكات الحوامل ، والنحلة الملكة تضع بيضاً غير مخصب في الخلايا المخصصة للذكور وبيضاً مخصباً في الحجرات الصحية المعدة للعاملات الاناث والملكات المنتظرات .

والعاملات اللائي هي اناث معدلات بعد أن انتظرن طويلا مجيء الجيل الجديد ، تهيأن أيضاً لاعداد الغذاء للنحل الصغيرة بمضغ العسل واللقح ، ومقدمات هضمه ثم ينقطعن عن عملية المضغ ومقدمات الهضم عند مرحلة معينة من تطور الذكور والاناث ولا يغذين سوى العسل واللقح ، والاناث اللائى يعالجن على هذا الشكل يصبحن عاملات فيما بعد .

أما الاناث اللائي في حجرات الملكة فان التغذية بالمضغ ومقدمات الهضم تستمر عندهن وهؤلاء اللائي يعاملن هذه المعاملة الخاصة يتطورن الى ملكات نحل وهن وحدهن اللائي ينتجن بيضاً مخصباً وعملية تكرار الانتاج هذه تتضمن حجرات خاصة وبيضاً خاصاً ، كما تتضمن الاثر العجيب الذي لتغيير الغذاء . وهذا يتطلب الانتظار والتمييز وتطبيق اكتشاف أثر الغذاء » (١) .

ويقول كريسي موريسن عن النحلة في موضع آخر من كتابه :

« والنحلة تجد خليتها مهما طمست الريح في هبوبها على الاعشاب والاشجار كل ذلك دليل يرى . وحاسة العودة الى الوطن هذه هي ضعيفة في الانسان ، ولكنه يكمل عتاده القليل منها [ويصل الى مقصده] بأدوات الملاحة » (٢) .

ومن المعلوم أن هذه الاعمال المقصودة الدقيقة التي تقوم بها حشرة النحل

---

(١) و(٢) العلم يدعو للايمان لكريسى موريسن من ص ١١٤ الى صفحة ١١٨ .

دون أن تخطىء أوتضل عن طريقها لو كانت بدافع الغريزة، وتحت تأثير الجبلة وآلخلقة لما حسن أن يقول الله: «واوحى» ، والوحي كما نعلم نوع من التوجيه المباشر الالهي للمخلوق الحي، ونوع من الخطاب الصادر من جانب الله الى الموحى اليه .

ويدل على ما قلناه توجيه الخطاب الى النحل بقولـه : اتخذي ، وكلى ، وأسلكى .

ان ما تفعله هذه الحشرة الذكية وكل الحشرآت المثيلة لها كالنمل ـ مثلا ـ خير دليل على وجود هاد لها، يوحي اليها ما يوحي، ويهديها الى سبل حياتها.

فها هو القرآن الكريم يتحدث لنا عن النمل في قصة مواجهتها لعرش سليمان بما يكشف لنا عن فطنة هذه الحشرة ، الكاشفة هي بدورها عن « الهداية العليا» التي تحيط هذه الحشرة بالعناية والرعاية .

فالقرآن يخبرنا أن نملة لما شاهدت جنود سليمان وأدركت الخطر نبهت بني جنسها بذلك :

« قالت نملة : يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لايحطمنكم سليمان وجنوده »
(النمل ــ ١٨)

وهي قصة تكشف عن أن النمل تدرك بفعل الالهام الالهي ما يحيق بها من أخطار فتتحذر منها وتحذر بنى نوعها .

ولنلقي نظرة على مايقوله كريسي موريسن في كتابه المذكور عن النمل:

«والنحل والنمل يبدو أنها تدرك كيف تنظم وتحكم نفسها فلها جنودها وعمالها وعبيدها ويعاسيبها .

ان هناك أنواعاً من النمل تـدفعها الغريزة أو التفكير الى زرع أعشاش للطعام . .

والنمل يأسر طوائف من الدود ويسترقها .

وبعض النمل حين يصنع أعشاشه يقطع الاوراق مطابقة للحجم المطلوب.

كيف يتاح لهذه الحشرة أن تقوم بهذه العمليات المعقدة ؟!

لاشك أن هناك خالقاً أرشدها الى كل ذلك » (١) .

ترى في أية مدرسة وأي معهد تلقت النمل وغيرهـا من الحشرات هذه المعلومات .

ومن أي شخص تعلمت كيف تعرف الخطر وتشخص البلايا وتحذر منها ابناء نوعها .

أم بماذا يمكن تفسير هذا التمييز والقصد والاختيار الذي تتصف بها تصرفات النمل والنحل وما سواهما من الحشرات ؟

هل ذلك الا بوحي من خالقها والهام من بارئها وصانعها ؟

ولكي نقف على المزيد من هذه النماذج التي تدل على وجود الهدايـة الالهية والارشاد الرباني في عالم الحيوانات نقرأ معاً ما يقوله العلامه موريسن حول بعض الحيوانات .

فمثلا يقول موريسن عن سمك « السلمون » :

(ان سمكة السلمون التي تسبح في النهر صعداً اذا نقلت الى نهر آخر ، أدركت تواً أنه ليس جدولها ، فهي تشق طريقها خلال النهر ، ثم تحيد ضد التيار قاصدة الى مصيرها .

فما الذي يجعل السمك يرجع الى مكان مولده بهذا التحديد ؟!) (٢) .

ويكتب حول بعض الحيوانات التي تسارع الى تعويض مافقدته من الاعضاء

(١) العلم يدعو للايمان ، لموريسن ص ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق ١٢٠ .

فيقول :

(وكثير من الحيوانات هي مثل سرطان البحر الذي اذا فقد مخلباً، عرف أن جزء من جسمه قدضاع وسارع الى تعويضه باعادة تنشيط الخلايا وعوامل الوراثة، ومتى تم ذلك كفت الخلايا عن العمل لانها تعرف بطريقة ما أن وقت الراحة قد حان) (١) .

ويشير موريسن الى صفة انطباق الحيوانات مع المحيط والبيئة.. فيقول عن هذه الصفة في مجال الخلايا :

(وقد يمكن السؤال عما اذا كان للخلايا فهم وادراك أم لا .

و سواء اعتقدنا أن الطبيعة قد زودت الخلايا بالغريزة ـ مهما تكن هذه ـ أو بقوة التفكير ، أم لم نعتقد ذلك فلامناص لنا من الاعتراف بأن الخلايا ترغم على تغيير شكلها وطبيعتها كلها لكي تتمشى مع احتياجات الكائن الذي هي جزء منه ، وكل خلية تنتج في أي مخلوق حي يجب أن تكيف نفسها لتكون جزءمن اللحم ، أو أن تضحي نفسها كجزء من الجلد الذي لا يلبث حتى يبلى. وعليها أن تضع ميناء الاسنان وأن تنتج السائل الشفاف في العين أو أن تدخل في تكوين الانف أو الاذان .

ثم على كل خلية ان تكيف نفسها من حيث الشكل وكل خاصية اخرى لازمة لتأدية مهمتها .

و من العسير أن نتصور أن خلية ما هي ذات يد يمنى أو يسرى ، ولكن احدى الخلايا تصبح جزء من الاذن اليمنى ، بينما الاخرى تصبح جزء من الاذن اليسرى) (٢) .

---

(١) المصدر السابق ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٣ .

أليس كل هذا يكشف عن وجود القصد والتمييز في هذه الموجودات الحية؟

وهل هذا الا تفسير قول النبي موسى عليه السلام اذ قال :

« ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » ؟

يبقى أن نعرف أننا نستطيع استنتاج وجود مثل هذا (الالهام) و(الوحى) والتوجيه الالهي الموجه الى الحيوانات من قول موسى عليه السلام اذ يذكر في كلامه أولا ما يتعلق بالجانب الخلقى الغريزي في الحيوانات بقوله :

« ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه » .

ثم أشار الى ذلك الالهام والوحي الالهي بقوله :

« ثم هدى » .

بتقريب أن في الفصل بين الجملتين « اعطى كل شيء خلقه » و« هدى » بـ « ثم » التى هي للعطف المتراخي المتأخر ، دلالة ادبية على أن هذه الهداية لم تخلق مع الحيوانات والحشرات بنحو فطري وجبلي ، بل هي (هداية) تصل الى الحشرات عندما تحتاج الى مثل هذه الهداية وعندما تواجه مايضطرها الى مثل هذا التوجيه والارشاد الربانيين، فحينئذ تأتيها هذه الهداية وينزل اليها ذلك الوحي والالهام .

اننا نستطيع أن نكتشف آثار هذه الهداية وهذا الالهام في عالم الحشرات بجلاء ووضوح ، اذا قايسناها بوليد الانسان الذي لا يعرف شيئاً عندما يولد ، ولا يمكنه أن يقوم بأي عمل الا بعد مدة من التربية والرشد ، والا بعد فترة من التعلم والدراسة، وتلقي المعلومات والمعارف في المدارس والمعاهد، والا بعد سلسلة طويلة من التجارب والاخطاء والهفوات .

وخلاصة القول : أننا نلاحظ في فعاليات هذه الحشرات عدة امور:

أ/ أن هذه الحشرات تعرف احتياجاتها وطريق رفعها ، بدون معلم مشهود

ومنظور .

ب/ أن هذه الاحياء تعرف ـ على وجـه الدقة ـ اصول تقسيم أعمالها ، وانتخاب وظائفها وطرق تنفيذها على أحسن وجه وبصورة جماعية .

ج/ أن هذه الاحياء تسعى دومـاً الى تطبيق نفسها مع الاوضاع المحيطية المتغيرة بل وتحدث هي بعض التغييرات في جسمها وأعضائها .

وأمام هذه الظاهرة العجيبة ، لنا أن نختار احدى طرق ثلاث:

١ ـ اما أننحتمل بأن هذه الاحياء تملك بنفسها منالعقل والادراك والفهم مالم يكتشف الانسان الاجزء ضئيلا يساوي واحداً بالمائة منها .

غير أنهذا الاحتمال لا يمكن أن يركن اليه لانالخلايا النباتية والحيوانية لا تملك العقل والفهم لتعالج مشاكلها على ضوئهما .

ومن هنا يتضح سببعدم ادخالنا للانسان فيأمثلة هذا الفصل، واقتصارنا على الحشرات كالنحل والنمل وما شابههما . . لان الانسان انما يقوم باعمالـه على ضوء ما اوتي من عقل وفكر، بمعنى أنبيولوجيته وخلاياه ودماغهالكبير والمفكر هي التي تضيىءله سبيل حياته دون حاجة الى الهام منالعالمالاعلى ووحي من خارج .

هذا أمر أدركه البشر ذاته ، وهي بالتالي فكرة واردة في شأن الانسان .

أما بالنسبة الى هذه الحيوانات والحشرات فلا يمكن أن يخطر ببال أحـد أنها تملك عقلا وفكراً، أو لايمكن أنيخطر لاحد بأنالخلايا النباتية والحيوانية تملك ـ ذاتياً ـ ذلك الفهم والفكر والشعور الهادي وتكون ـ هي بـذاتها ـ موجدة للافكار التي تعين تلك الاحياء على الاهتداء الى سبل حياتها .

وحيث أن هذا الاحتمال لايمكن أن يكون وارداً وصحيحاً لذلك لابد أن نسلك طريقاً آخر بأن نقول :

٢ـ انطبيعة البناء الميكانيكي والتركيب المادي لهذه الاحياء تكفي ـ دون شيء آخر ـ لا يقاع هذه الاعمال ، ونقول بالتالي : ان اهتداء هذه الاحياء وما سوى ذلك من الاعمال التي ذكرناها والتي نشاهدها في عـالم النمل والنحل وحشرة الموروفيل أو الاسفنج البحري كل ذلك انما هو نتيجة انتظام الاجزاء والعناصر الجسمانية لهذه الاحياء وانضمامها الى بعض بنحو يؤدي ذلك النظم والتركيب الخاص الى صدور هذه العمليات والافعال من هذه الاحياء بصورة تلقائية لا ارادية .

وبعبارة اخرى انالخواص الفيزياوية والكيمياوية لخلايا هذه الاحياء هي التي تقتضي وتوجب هذه السلسلة من الاعمال والنشاطات دون تدخل من خارج.

وفي هذه الصورة لن يكون موضوع «اهتداء» هذه الاحياء الى سبيل حياتها دليلا مستقلا على وجود الله ، بل يندرج تحت عنوان « برهان النظم » لكونه مسألة ترجع الى النظم ، فقد جهزت خلقة هذه الاحياء بجهاز متين على نظم خاص رصين يقدر معه وبفضله على القيام بشؤون حياته كالاشجار فيكون اهتداؤها ليس الا مقتضى كيفية تركيب اجزائها .

٣ ـ أن نختار ما اختاره بعض المحققين اذ قال ما خلاصته : ان الحركات والفعاليات الصادرة من أي جهاز من الاجهزة انما يمكن التنبؤ بها من قبل ما دامت ترتبط بنفس ذلك الجهاز وتركيبته بمعنى أن نفس الجهاز المادي وتشكيلاته الداخلية تكون كافية لان تكون الاحاطة به سبباً للتنبؤ بأعماله وفعالياته .

وبعبارة اخرى: ان ماتقوم به هذه الحشرات من الاعمال البديعة انما تصح نسبتها الى الجهاز الميكانيكي اذا كان ذلك الجهاز كافيا في صدور تلك الاعمال منها بان يكون نفس نظام ذلك الجهاز وكيفية تركيبه كافيا في القيام بهذه الاعمال.

وأما عندما يصل الامر الى موضع لا يجب أن يقوم ذلك الجهاز فيه بفعل

مخصوص بل يواجه مفترق طريقين ، ومع ذلك يختار أحد الطريقين ممايكون موصلا الى الهدف فهناك لابد من الاذعان بأن مجرد النظم المادي لذلك الجهاز غير كاف لاختيار أحد الطريقين دون سواه ، بل ان هذا النوع من الاهتداء والانتخاب كاشف عن وجود رابطة خفية بين الجهاز المذكور وبين مصيره ، وأن هذه الحقيقة اعنى « الابتكار والابتداع » دليل على الهداية من النوع الثاني « أي الذي لا يرتبط بنفس الجهاز ونفس نظامه وتركيبه العضوي » بل يرتبط بهداية عليا .

ان آلة حاسبة يمكن أن تصنع وتنظم بشكل تؤدي كل عمليات (الجمع والطرح والضرب والتقسيم) الحسابية بدقة متناهية . . ولكن من المستحيل أن تقدر هذه الالة الحاسبة على القيام بابتكار وابتداع قاعدة رياضية واحدة .

وهكذا الامر بالنسبة الى آلة ترجمة فانها قادرة على ترجمة كلام شخص أو مقالة ، ترجمة دقيقة متقنة ، ولكن نظمها لا يقدر ـ ابداً ـ على تصحيح أخطاء ذلك القائل والقيام بعمل ابتكاري ، وابداعي من هذا النمط (١) .

ونستخلص مما سبق أن القدرة الغيبية الخفية التي تهدي هذه الاحياء ، قوة واسعة مطلقة تحيط علماً بكل الحشرات ، احاطة شاملة كاملة وهي عنده بمنزلة سواء .

وتلك القوة الهادية العظيمة ليست سوى (الله) تعالى أو سائر القوى الغيبية المدبرة لامور الكون العاملة باذن الله ومشيئته ، التي أنيطت اليها «هداية» هذه الحشرات وارشادها وتوجيهها .

وأخيراً لابد من الاشارة الى نكتة مهمة وهي :

أن هذا البرهان سواء رجع الى برهان النّظم بمعنى أن أعمال هذه الاحياء

(١) راجع تعاليق أصول الفلسفة للاستاذ الشهيد مرتضى مطهرى ص ٤٩ ـ ٥١ .

ماهي الانتيجة النظم المادي الحاكم على تركيبتها المادية، وتشكيلاتها الداخلية.

أو قلنا بأن هناك قوة هادية هي التي تقوم بهداية هذه الحشرات الى تلك الاعمال والمواقف العجيبة ، وتساعدها في هذه الابتكارات والابداعات فيكون هذا برهاناً مستقلا بنفسه .

أقول : سواء كان هذا أم ذاك فان مما لا شك فيه اندراسة « الاحياء » في حد ذاتها واحدة من سبل معرفة الله واحدى الطرق للتعرف عليه .

وقد اعتمد القرآن على ذلك في غير الايـة المذكورة ـ في مطلع بحثنا هذا ـ اذ يقول ـ في موضع آخر ـ مخبراً عن الله بأنه :

« الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى » (الاعلى ـ ٣ / ٤)

والجدير بالذكر أن الامام علياً عليه السلام اشار الى هذا البرهان ذاته عندما تحدث عن خلقة النمل قائلا :

«ولو فكروا في عظيم القدرة، وجسيم النعمة لرجعوا الى الطريق وخافوا عذاب الحريق ، ولكن القلوب عليلة والبصائر مدخولة !

ألا ينظرون الى صغير ما خلق ،كيف أحكم خلقه ، وأتقن تركيبه ، وفلق له السمع والبصر ، وسوى له العظم والبشر ؟

انظروا الى (النملة) في صغر جثتها ، ولطافـة هيئتها ، لاتكاد تنال بلحظ البصر ، ولا بمستدرك الفكر ،كيـف دبت على أرضهـا وصبت على رزقها ، تنقل الحبة الى جحرها وتعدها في مستقرها تجمع في حرها لبردها، وفي ورودها لصدرها ، مكفولة برزقها، مرزوقة بوفقها، لا يغفلها المنان ، ولا يحرمها الديان ولو في الصفا اليابس والحجر الجامس !

ولوفكرت في مجاري أكلها في علوها وسفلها وما في الجوف من شراسيف بطنهـا ، وما في الرأس من عينها وأذنهـا ، لقضيت من خلقها عجباً ، ولقيت

مــن وصفها تعباً ! فتعالى الذي أقامها على قوائمها ، وبناها على دعـائمها ! لم يشركـه في فطرتها فاطر ، ولـم يعنه في خلقها قادر ولو ضربت في مـذاهب فكرك لتبلـغ غاياتـه ما دلتك الدلالة الا على أن فاطر النملة هو فاطر النخلـة لدقيق تفصيل كل شيء وغامض اختلاف كل حي، وما الجليل واللطيف والثقيل والخفيف والقوي والضعيف في خلقه الاسواء » .

وفي سياق هذا الكلام يقول الامام عليه السلام :

« وهل يكون بناء من غير بان أو جناية من غير جان؟؟ (١) ».

وتبعه في ذلك الامام الصادق ـ عليه السلام ـ حيث ذكر في امــاليه التي املاها على تلميذه « المفضل » اذ قال عن النحل مثلا :

«انظر الى النحل واحتشاده في صنع العسل ، وتهيئته البيوت المسدسة ، وما ترى في ذلك من دقائق الفطنة فانك اذا تأملت العمل رأيته عجيباً واذا رأيت المعمول (أي العسل) وجدته عظيماً شريفاً موقعه من الناس .

واذا راجعت الى الفاعل (أي النحل) ألفيته غبياً جــاهلا بنفسه (٢) فضلا عما سوى ذلك ، ففي هذا أوضح الدلالة على أن الصواب ، والحكمة في هذه الصنعة ليس للنحل بل هي للذي طبعه عليها وسخره فيها لمصلحة الناس »(٣).

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٨٠ ، وللامام نظير هـذا الكلام في الخفاش والطاووس والجراد راجع نهج البلاغة .

(٢) قال المجلسي (رحمه الله) في بحار الانوار في تعليقته ج٣ ص١١٠ على هذا المقطع من كلام الامام : أي ليس له عقل يتصرف في سائر الاشياء على نحو تصرفه في ذلك الامر المخصوص فظهر أن خصوص هذا الامر (الهام) من مدبر حكيم .

(٣) المصدر السابق .

الفصل الرابع

الله وسريان معرفته فى العالم كله

سريان معرفة الله في الكون بأسره :

١ ـ الكون بأسره يسجد لله ويسبح بحمده .
٢ ـ ما هو المقصود من سجود اجزاء الكون .
٣ ـ بيان حقيقة سجود الكائنات .
٤ ـ ما المراد من السجود الطوعي والاكراهي؟
٥ ـ الحمد والتسبيح الكوني كيف ؟
٦ ـ اراء المفسرين في تسبيح الكائنات .
٧ ـ النظرية الاولى .
٨ ـ النظرية الثانية .
٩ ـ النظرية الثالثة .
١٠ ـ النظرية الرابعة .
١١ ـ القرآن وسريان الشعور في عموم الموجودات .
١٢ ـ القرآن وسريان الشعور في الجمادات .
١٣ ـ البرهان العقلي على هذا الرأي .
١٤ ـ سريان الشعور والعلم الحديث .

ذرات الكون بأجمعها تسجد لله وتسبح بحمده

من الحقائق الجليلة والمعارف الرفيعة التي تضمنها القرآن الكريم هو اخباره عن سجود الكائنات ـ بأجمعها ـ لله وتسبيحها له سبحانه .

وتلك حقيقة عليا لم تسمع اذن الدهر من غيرهذا الكتاب العزيز بمثلهذا التفصيل والشمولية .

وبعبارة اخرى فان القرآن الكريم يخبرنا ـ وفيصراحة كاملة ـ أنجميع أجزاء العالم ، بدء من الذرة حتى أعظم مجرة ـ تقوم بثلاث وظائف وأعمال كبرى هي :

١ ـ السجود لله تعالى .

٢ ـ حمده وتمجيده عز شأنه .

٣ ـ تسبيحه وتنزيهه سبحانه .

وكأن الكون بأسره : «كتلة واحدة» من الخضوع والخشوع ، والشعور والاحساس والوعى . .

أوكأن الكون ـ بجميع *أجزائه وذراته* ـ لسان واحد ينطق بحمد الله ،

ويلهج بثنائه ، وقلب واحد ينبض بتمجيده ، ويؤدى السجود له .

والفرق بين السجود والتسبيح والحمد واضح .

اما السجود فهو الخضوع امام كماله المطلق ، أو الخضوع امام انعامه وافضاله .

واما الفرق بين الحمد والتسبيح فيتلخص في ان الحمد تمجيد لله وثناء عليه بالجميل الاختيارى ، في حين ان حقيقة التسبيح تعني ان موجودات هذا العالم باجمعها تنزهه عن أي نقص وعيب .

قال الراغب ـ في مفرداته ـ: « الحمد لله: الثناء عليه بالفضيلة وهو اخص من المدح ، واعم من الشكر فان المدح يقال فيما يكون من الانسان باختياره وغيره، فقد يمدح الانسان بطول قامته وصباحة وجهه كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه والحمد يصح في الثاني دون الاول ، والشكر لا يقال الا في مقابلة نعمة فكل شكر حمد وليس كل حمد شكراً وكل حمد مدح وليس كل مدح حمداً»(١).

اذا تبين هذا فان علينا الآن ان نتحدث بالتفصيل عن هذه الامور الثلاثة التي هي من معارف القرآن العليا .

ذرات الكون باجمعها تسجد لله

طرح القرآن الكريم قضية «سجود الكائنات باسرها لله» في صور مختلفة.

ففي بعض الآيات تحدث عن سجود ذوات الشعور من موجودات هذا العالم خاصة اذ قال :

« ولله يسجد من فى السماوات والارض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والاصال »
(الرعد ـ ١٥)

---

(١) مفردات الراغب باب الحاء : حمد .

ففي هذه الاية (١) اشير الى سجود الموجودات العاقلة خاصة ، بدلالة لفظة (من) في قوله «ولله يسجد من السماوات» مع العلم بأن (من) تستعمل في العقلاء .

وبما أن الاية تخبر عن سجود الموجودات العاقلة كلها بلا استثناء ، لايمكن حملها على السجود التشريعي الصادر من المؤمنين لاجل امتثال أمر الههم ، لانه من الواضح عدم عمومية هذا النوع من السجود لكل من له عقل وفكر ، فان كثيراً من الناس يتركون عبادة ربهم والسجود له ، فعندئذ يجب تفسير الاية بالسجود التكويني الذي سنبين مفاده .

وقد اشير الى هذا النوع من السجود (اعني سجود العقلاء) أيضاً في سورة النحل اذ يقول :

« ولله يسجد ما في السماوات وما في الارض من دابة والملائكة » (النحل ـ ٤٩)

والشاهد فيها هو سجود الملائكة .

وفي سورة الحج اذ يقول :

« ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض » (الحج ـ ١٨)

وفي طائفة اخرى من الايات تحدث القرآن عن نطاق أوسع للسجود .. فتحدث عن سجود كل الدواب اذ يقول ـ كما في الاية المتقدمة ـ .

« ولله يسجد ما في السماوات وما في الارض من دابة » (النحل ـ ٤٩)

ثم تحدث ثالثاً عن سجود النباتات والاشجار اذ قال :

« والنجم والشجر يسجدان » (الرحمان ـ ٦) .

ثم تحدث رابعاً عن سجود أكثر شمولا ، اذ قال وهو يخبر عن سجود

---

(١) محل الاستشهاد هو قوله سبحانه : «ولله يسجد من في السماوات» باعتبار لفظ « من » وان كانت لفظة و«ظلالهم» دالة على سجود الموجودات غير العاقلة أيضا ، لكن بهذا الاعتبار تدخل الاية في الطائفة الرابعة الاتية .

ظلال الاجسام :

« أو لم يروا الى ما خلق الله مـن شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله « وهم داخرون » (النحل ـ ٤٨).

وقدتقدم في التعليقة السابقةدلالة قوله «وظلالهم» على مفاد هده الاية أيضاً.

وتحدث خامساً عن سجود الشمس والقمر والكواكب والجبال والشجر والدواب اذ يقول :

« ألم ترأن الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض والشمس والقمروالنجوم « والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس » (الحج ـ ١٨).

فهذه النصوص والاخبارات القرآنية تفيدبأن السجود ظاهرة عامة، وحالة تشمل كل أجزاء هذا الوجود دون أن تختص بشيء معين .

انما هو المهم ـ هنا ـ هو فهم حقيقة هذا السجود وكيف أن هذه الموجودات أجمع (عاقلها وغير عاقلها) تظهر الخضوع أمام الله وتسجد له سبحانه .

ما هو المقصود من سجود اجزاء الكون ؟

يؤدي الانسان عمل السجود ـ عادة ـ بالهوي الى الارض، ووضع الجبين أو الذقن على التراب ، والى هذا يشير القرآن الكريم اذ يقول :

« ان الذين أوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجـداً » (الاسراء ـ ١٠٧)

وهذه الهيئة ـ ماهي ـ في الحقيقة ـ الا الشكل الظاهري للسجود، ولكن جوهرها وروحها هو « اظهار غاية التذلل والخضوع أمام المعبود » .

وهنا ينطرح هذا السؤال وهو: هل يلزم ـ في السجود ـ وجود هيئة خاصة بحيث لا يصح استعمال هذه اللفظة مع عدم تلك الصورة الخاصة، أو أن ملاك

السجود هو مجرد اظهار الخضوع ، فاذا تحقق ذلك ، تحققت حقيقة السجود وصح اطلاق لفظة السجود على ذلك المورد دونما اشكال ، حتى وان لم تكن في البين تلك الهيئة الخاصة ، حتى ان اطلاق السجود على الهيئة الخاصة ليس الا باعتبار أن تلك الهيئة تحكي في نظر العرف عن غاية التواضع ومنتهى الخضوع وباعتبار أنها ـ في الحقيقة طريق الى اظهار الصغار والتذلل أمام المعبود ؟؟

الحق أن القرآن يختار في هذه المسألة الطريق الثاني، بمعنى ان السجود في نظر القرآن الكريم هو اظهار التذلل والخضوع في آية صورة تحقق وفي أي شكل وقع .

ويدل عليه ان أئمة اللغة فسروا السجود بالذل والتطامن تارة ، وطأطأة الرأس وانحنائه تارة اخرى بلا اشارة الى الهيئة المخصوصة الرائجة .

قال ابن فارس : « سجد يدل على تطامن وذل، يقال : سجد ، اذا تطامن وكل ماذل فقد سجد قال أبو عمرو : سجد الرجل ، اذا طأطأ رأسه وانحنى .

قال أبو عبيدة انشدني اعرابي أسدي :

« وقلن له اسجد لليلى فاسجدا »

يعني البعير اذا طأطأ رأسه » (١) .

قال الراغب في مفرداته : « السجود اصله التطامن والتذلل وجعل ذلك عبارة عن التذلل لله وعبادته ، وهو عام في الانسان والحيوان والجماد وذلك ضربان :

سجود باختيار وليس ذلك الا للانسان .

وسجود تسخير وهو للانسان والحيوان والنبات حتى فسر قوله تعالى : « ادخلوا الباب سجداً » [البقرة ـ ٥٧] ، بقوله متذللين منقادين » (٢) .

---

(١) المقاييس ج ٢ ص ١٣ مادة سجد .
(٢) مفردات الراغب مادة سجد .

وعلى ذلك فاحتمال ان السجدة مختصة بالهيئة المخصوصة واستعمالها في غيرها مجاز، بعيد كاحتمال ان المقصود هو اننا ندرك الخضوع والسجود من الموجودات غير الشاعرة لانها تظهر من نفسها التذلل والخضوع الذى هو ابعد، لكونه خلاف المتبادر من نسبة السجود الى ذوات الموجودات بانفسها، لأن الغير يدرك ذلك منها من دون ان تتواجد حقيقة السجود في ذواتها .

على أن العرف والعقل هما أيضا اختارا هذا الطريق (اى عدم الخصوصية) في أمر استعمال الالفاظ .

فعندما استعملت لفظة (المصباح) على المصابيح البدائية كالشمعة التي لا تضيء الا بضع سنتمرات حولها وما عداها من المصابيح البدائية ذات الهيئة الخاصة التي لاتشبه المصابيح الضخمة الحاضرة في أية جهة من الجهات.

أقول: يوم استعملت هذه اللفظة اريد منها ـ في الحقيقة ـ مايضيء، ولذلك حيث أن خاصية تلكم المصابيح القديمة موجودة ـ بذاتها ـ في المصابيح الحاضرة وبنحو أكمل جاز وصح استعمال اللفظة المذكورة في المصابيح الضخمة القوية الضوء ، أيضا دون أي تغيير .

حقيقة سجود الكائنات :

جميع الكائنات في هذا الوجود ، تظهر من نفسها التذلل والخضوع لله، وبنحو خاص .

وان أعلى مظاهر ذلك الخضوع ، والتذلل لله هو كون العالم باسره تحت امره سبحانه وفي قبضته ، وهو كونها ـ دون استثناء ـ مطيعة له تعالى، ومؤتمرة وبأمره ، وخاضعة لمشيئته المطلقة .

وبتعبير آخر : ان علامة هذا الخضوع الكوني الشامل هو: سيادة الارادة الواحدة على الكون برمته واتباع كل أجزاء هـذا العالم لتلك الارادة العليا الواحدة دون مقاومة ، أو تمرد ، ودون طغيان أو تردد .

وبناء على هـذا لا يمكن تصور أي نوع مـن « الاكراه والكراهية » في السجود بهذا المعنى (ونعني به الاطاعة المطلقة للارادة الالهية النافذة في مجال التكوين) .

اذ « الاكراه » انما يتصور عندما يملك الشيء ارادة واختياراً مـن نفسه ، ليتمكن من معاندة المكره ومقاومته ، ومخالفة أمره في حين لا يملك أي واحد من هذه الكائنات « وجوده » دون الاستناد الى الله، فكيف يمكن لها ـ والحال هذه ـ أن تخالف مشيئة الله، ويصدق عليها انها مكرهة في سجودها أمام العظمة الالهية ، وخضوعها أمام المشيئة الربانية ؟

السجود الطوعي والاكراهي :

اذا كان معنى السجود هو « خضوع » الموجود امـام ارادة الله ومشيئتة فلا معنى لتقسيمه الى الطوعي والاجباري مع انا نرى القرآن الكريم يثبت للانسان ولغيره من ذوي العقول نوعين من السجود اذ يقول :

« ولله يسجد من في السماوات والارض طوعا وكرها » (الرعد ـ ١٥)

سجود عن طواعية ورغبة

وسجود عن كراهية واجبار ..

وفي هذه الصورة لابد أن نختار لهذين النوعين من السجود معنى آخر غير ما سلف فنقول ، ان المراد بـ « السجود الطوعي » هو قبول تلك الحالات الملائمة للطبع البشري أو لطبع أي موجود آخر ، كالنمو ، ودوران الـدم ،

وضربان القلب ، بينما يكون المقصود بـ « السجود الاجباري » هو قبول تلك الحالات المنافية للطبع كالموت والبلاء والمحنة التي تقضي على الانسان أو الحيوان قبل حلول أجله الطبيعي .

والجدير بالذكر أن القرآن الكريم استعمل هاتين اللفظتين: «طوعاً أو كرهاً» في مورد سجود السماوات والارض ، ومن الطبيعي أن المقصود من ذلك هو ما قلناه كذلك .

فمراد الله من خطابه للسماوات والارض اذ يقول لهما: « ائتيا طوعاً وكرهاً قالتا أتينا طائعين » هو دعـوة السماوات والارض الى أن تقبل أى نوع مـن التغيرات والتبدلات والحالات سواء أكانت ملائمة لطبعها أم لا؟

وعلى هذا فان قبول الشيء للوجود، وقبوله لاي نوع من التصرفات سواء أكانت موافقة لطبعه أم مخالفة له ، خضوع واظهار للتذلل أمام الله ، غاية مـا هنا لك أن قبول هذه الامور قد يكون كله عن رغبة وطواعية باعتبار، وقد يكون قبول بعض هذه الحالات عن كراهية عندما تكون على خلاف طبع الشيء .

على أنه ليس وجود الموجودات هو وحده في قبضة الله تعالى، بل ظلالها هي الاخرى تابعة لارادته تعالى في حركاتها ، وتحولاتها، بكرة وعشياً كما قال سبحانه :

« أو لم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله سجداً لله عن اليمين والشمائل »
(النحل ـ ٤٨)

فهل ترى يجوز للانسان ـ وهو يجد جميع الكائنات حتى ظلالها تسبح لله وحده ـ .

هل يجوز لهذا الانسان ان يشرك في سجوده أو يمتنع من الخضوع أمامه تعالى ، وله يسجد كل ما عداه ؟ ! !

وبعد ان تعرفنا على معنى سجود الموجودات آن الاوان ان نتحدث بتفصيل أكثر عن تسبيحها وحمدها لله وتمجيدها له سبحانه .

* * *

اذا وقفت على ما تعنيه آيـات السجود فلا يمكن أن يستفاد منها « علم » الموجودات بسجود نفسها، بعد ماكان معنى السجود هو مطلق خضوعها وتذللها لدى ارادة بارئها .

نعم يستفاد سريان العلم في جميع الموجودات من آيات التسبيح كما سيمر عليك .

الحمد والتسبيح الكونيان كيف ؟

كل الكائنات ــ في هذا الوجود ــ تسبح لله ، وتحمده ، وتمجده .

هذه ــ كما قلنا ــ حقيقة نطق بها الكتاب العزيز في أكثر من موضع .

وقدمر عليك أن الحمد يعني (ثناء) الموجودات على الله لاجل افعاله الجميلة وكمالاته الاختيارية، وأن التسبيح يعنى (تنزيهه) عن كل عيب ونقيصة، وبالتالي وصف الله بالتنزيه عن الصفات السلبية التي لا تليق بشأنه .

قال ابن فارس في مقاييسه: « التسبيح: هو تنزيه الله جل ثناؤه من كل سوء. والتنزيه : التبعيد والعرب تقول : سبحان من كذا : اي ما أبعده ».

وحيث أن بعض الايات ذكرت كلا اللفظين في مكان واحد، لذلك سنبحث عنهما في مقام واحد أيضا دون تفريق .

وسنذكر كل الايات الواردة في هذا الباب فيما يأتي .

* * *

١ ــ ربما عرض القرآن موضوع (تسبيح) الموجودات في نطاق واسع،

واعتبره أمراً عاماً ، وحالة شاملة لكل الكائنات بلا استثناء عندما يقول :

« سبح لله ما في السماوات والارض وهو العزيز الحكيم » (الحديد ـ ١)

ولفظة (مـا) على العكس مما يتصوره البعض، تستعمل في العاقل وغيره، والمقصود ـ هنا ـ في هذه الاية هو كل موجود وكائن في السماوات والارض.

وعلى هذا الغرار أيضا كل ما جاء في المواضع التالية من القرآن :

« سبح لله ما في السماوات وما في الارض وهو العزيز الحكيم » (الحشر ـ ١)

« يسبح له ما في السماوات والارض وهو العزيز الحكيم » (الحشر ـ ٢٤)

« سبح لله ما في السماوات وما في الارض وهو العزيز الحكيم » (الصف ـ ١)

« يسبح لله ما في السماوات ومـا في الارض الملك القدوس العزيـز الحكيم » (الجمعة ـ ١)

« يسبح لله ما في السماوات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير » (التغابن ـ ١)

على أن اشد آية صراحة في هذا الشأن هو قوله تعالى :

« تسبح له السماوات السبع والارض ومن فيهن » (الاسراء ـ ٤٤)

والجدير بالذكر أن هذه الاية تحمل في ذيلها دليل ما ادعيناه وهو قوله :

« ولكن لا تفقهون تسبيحهم »

وهي عبارة تكشف عن أن التسبيح العام أمر واقع وكائن ، ولكن البشر لا يفقه ذلك .

٢ ـ وربما تحدث القرآن عن تسبيح (الملائكة) بالصراحة تارة، وبالكناية تارة اخرى اذ يقول :

« والملائكة يسبحون بحمد ربهم » (الشورى ـ ٥)

وقد ورد الاخبار بتسبيح الملائكة في آيات اخرى غير هذه الاية أيضاً وهي:

« ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحون له » (الاعراف ـ ٢٠٦)

« ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته » (الرعد ـ ١٣)

« وله من في السماوات والارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون.

« يسبحون الليل والنهار لايفترون » (الانبياء ـ ١٩ و ٢٠)

« الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به » (غافر ـ ٧)

« فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسئمون »
(فصلت ـ ٣٨)

« وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم » (الزمر ـ ٧٥)

٣ ـ وربما ذكر القرآن ـ بعد الاخبار عن عموم التسبيح ـ تسبيح (الطير) اذ يقول :

« ألم تر أن الله يسبح له من في السماوات والارض والطير صافات ، كل قد علم
« صلاته وتسبيحه » (النور ـ ٤١)

ان الامعان في هذه الاية يفيد أن القرآن الكريم ينسب « العلم والوعي» الى الفريق المسبح ، ويصرح بأن كل واحد من هذه الموجودات يعلم تسبيح نفسه بمعنى أن ما يقع منها من تسبيح يقع عن وعي وشعور بذلك اذ يقول :

« كل (أي كل واحد من الموجودات العاقلة والطير) قد علم صلاته وتسبيحه »

وقد ورد تسبيح (الطير) في آيات اخرى وهي :

« ولقد آتينا داوود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير » (١) (سبأ ـ ١٠)

« انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق، والطير محشورة كل (من الجبال
« والطير) له أواب » (ص ـ ١٨ و ١٩)

٤ ـ وفي آيات اخرى صرح القرآن الكريم بتسبيح (الجبال) في أوقات خاصة معينة اذ يقول :

« انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق » (ص ـ ١٨)

---

(١) عطف على محل الجبال أي ودعونا الطير لتسبح معه .

وقد جاء تسبيح (الجبال) فيآيات غير هذه الاية أيضا وهي :

« وسخرنا مع داوود الجبال يسبحن » (الانبياء ـ ٧٩)

« ولقد آتينا داوود منا فضلا يا جبال أوبي معه » (سبأ ـ ١٠)

٥ ـ وتحدث القرآن عن تسبيح (الرعد) فقال :

« ويسبح الرعد بحمده » (الرعد ـ ١٣)

والآن يجب أن نعرف ماذا يعني التسبيح ؟

(التسبيح) لغة يعني التنزيه عن النقائص والمعايب .

فعندما ينزه شخص أحداً عن النقائص والمعايب يقال : سبحه ، وقدسه .

اذن فينطوي التسبيح على معنى التقديس والتنزيه ، وأي تفسير للتسبيح لا يكون حاكياً عن تنزيه الله، وتقديسه من النقائص والعيوب لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً ومقبولا .

آراء المفسرين في تسبيح الكائنات :

ان بعض المفسرين ـ وان قال بأن المراد من لفظة (ما) في قوله تعالى « ما في السماوات » هو الموجودات العاقلة المدركة الشاعرة كالانسان والملائكة التي تقدس الباري، وتنزهه بكامل شعورها وادراكها ووعيها ـ ولكن كثيراً من المفسرين لم يرتضوا هذا الرأي وقالوا : بأن المقصود من (ما) هو مطلق الموجودات (عاقلة وغير عاقلة ، مدركة وغير مدركة) ، وظاهر الاية يؤيد هذا الرأي ، اذ أن لفظة (ما) تستعمل عادة في مطلق الموجودات على عكس (من) التى تطلق ـ في الاغلب ـ على أصحاب العقل والادراك .

اضف الى ذلك أن الاية الدالة على سجود الموجودات غير العاقلة لا تختص بالايات التي وردت فيها لفظة (ما) بل كان هناك لفيف من الايات ذكر فيها

تسبيح الطير والجبال والرعد .

وعلى ذلك فالتوجيه المزبور لو صح لتم في القسم الاول من الايات لا في القسم الثاني .

وقد ذكر فريق من المفسرين توجيهات مختلفة للتسبيح ، ولكن أكثرها وان كانت صحيحة غير أنها لا ترتبط بالمعنى الحقيقي للتسبيح.. وسوف نشير فيما يلي الى جملة من هذه الاراء .

النظرية الاولى (١) :

قال أصحاب هذه النظرية: ان المراد من التسبيح هو «التسبيح التكويني» بمعنى أن وجود كل موجود حادث يشهد ـ بحدوثه ـ أن له صانعاً خالقاً حتى أن (وجود) المادي الملحد المنكر لله بلسانه ، هو أيضا، يشهد بوجود الخالق الصانع .

بيد أن هذا الرأي ـ رغم صحته واستقامته في حد نفسه ـ لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً ومقبولا للتسبيح، لما قلناه من انطواء التسبيح على معنى (التنزيه) والتقديس من العيوب والنقائص ، ولا ربط لدلالة الموجودات على وجود خالق لها بمسألة « التنزيه » و« التقديس » عن العيب والنقص والشريك .

النظرية الثانية :

وتقول هذه النظرية : ان المقصود من التسبيح هو « الخضوع التكويني» الذي يبديه كل واحد من الموجودات الكونية تجاه مشيئة الله وأمره ، اذ نحن

(١) هذه النظرية اجمال ما سيوافيك في النظرية الثالثة ، ولعل مراد من فسر التسبيح بما في هذه النظرية، هو ما سيأتي في ثالثتها من ان العالم كما يدل على وجود خالقه يدل على صفاته من توحيده وعلمه و . . . وعلى ذلك تتحد النظريتان .

نلمس بالوجدان كيف يخضع كل الوجود بلا استثناء أمام الارادة الالهية سواء أكان في تقبل الوجود ، أم في اتباع السنن الطبيعية التي قررها وأرساها الله في عالم الكون .

فهذه الطاعة المطلقة ازاء تلك الارادة الالهية العليا، وهذا الانصياع لتلكم السنن الالهية هو « تسبيح الموجودات » ليس غير .

ثم يستدل أصحاب هذا الرأي على تسليم جميع الموجودات تجاه الارادة الالهية النافذة بآيات مثل قوله تعالى :

« ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ءأتيا طوعاً أو كرها، قالتا: « أتينا طائعين » (فصلت ـ ١١)

وبناء على هذه النظرية فان جميع الايات التى نسب فيها « السجود » والخضوع الى كل ما في السماوات ، والارض يمكن أن تكون مؤيدة للرأي المذكور .

ولكننا نتصور أن هذا الرأي غير صحيح هو أيضا، ذلك لان مسألة «خضوع» الوجود باسره وبكل أجزاءه، وتسليمه للسنن والقوانين الالهية لا يرتبط بمسألة « تنزيه » الله ، وتقديسه تعالى من العيب والنقص والشرك ، وينبغى أن لانخلط بين هذين الموضوعين ، وان كان كل منهما صحيحاً وصائباً في حد ذاته .

النظرية الثالثة :

ذهب كثير من المفسرين الى تفسير تسبيح عموم الموجودات على النحو الاتى اذ قالوا :

ان النظام العجيب المستخدم في تكوين كل واحد من هذه الموجودات والدقة المتناهية في هذا النظام دليل على « قدرة » عليا و« حكمة » و« علم »

مطلقين لصانعها وخالقها .

فالكيان المعقد والعجيب لكل واحد من هذه الموجودات ، و المليء بالاسرار كمايشهد بصدق وجلاء على صانع لها، كذلك يشهد ـ بلسان التكوين ـ على خالق واحد، عالم وقدير وحكيم، وعلى الجملة على « علم » ذلك الصانع و« حكمته » و« قدرته » وخلوه عن أي نوع من الجهل والعجز والعي بل يكفي في التسبيح دلالتها على صفاته الكمالية فقط ، الملازم لدفع الصفات السلبية، ولا يجب أن يكون بصورة سلب النقائص ابتداء .

ففي مجال تنزيه الله عن « الشريك » مثلا ، تأتي شهادة هذه الموجودات على النحو الاتي :

ان النظام الواحد الذي يسود في الذرة والمجرة على السواء يشهد بأن الكون بأسره وجد بارادة خالق وصنع صانع واحد دون ان تكون لاي خالق آخر دخالة في هذا الخلق والصنع، وأن وحدة النظام دليل على وحدة المنظم وعدم الشريك له سبحانه .

وكذا ان سيادة نظام موحد على مجموع اجزاء الكون كما تفيد ان ثمة « منظماً واحداً » يحكم هذا العالم ، كذلك تكشف الاسرار الدقيقة ، والتقدير المتقن عن « علم » صانعها و « حكمته » و « قدرته » الملازم لتنزهه عن الجهل واللعب والعجز (١)، وقدمر انه يكفي في التسبيح دلالة الشيء على كمال المؤثر

(١) هذا مضافاً الى أن هذه النظرية تفصيل لما أجمل في النظرية الاولى فان القائل بالنظرية الاولى اجمل القول واكتفى بالقول بان كل موجود حادث يدل على وجود محدثه، لكن القائل بالنظرية الثالثة بسط الكلام وأفاد بأن وجود كل حادث كما يدل بحدوثه على وجود محدثه ، كذلك يدل بصفاته (اعني النظام السائد فيه) على صفات موجده من العلم والقدرة والحكمة ، وخلوه عن العجز والجهل والعبث .

ولاجل هذا قلنا ان النظرية الثالثة تفصيل لما جاء في الأولى .

الملازم لدفع العيب عنه ولا يلزم ان يدل على تنزيهه من الجهل مطابقة .

ولنا على هذا الرأي الذي اعتمدعليه كثير من المفسرين ملاحظات من عدة جهات :

١/ اذاكان هذا هومقصوده سبحانه من تسبيح عموم الموجودات فهومما يدركه ويفقهه جميع الناس أو أكثرهم ولا معنى لان يقول القرآن في سورة الاسراء الاية ٤٤ : « ولكن لاتفقهون تسبيحهم ».

وقد اضطر البعض الى اصلاح هذه النظرية بتفسير جملة « لا تفقهون » بأنها بمعنى عـدم الانتباه والالتفات ، وان اكثر الناس غير منتبهين الى تسبيح الموجودات ، اما لا نغماسهم في المادية، أو لاجل كون دلالة الموجودات على « تنزيه » الله عظيمة جداً بحيث لا يمكن للبشر ان يقف على مداها .

ولكن لا يخفى ان هذا التوجيه خلاف ظاهر الاية ، ولو صح ما فسروا به جملة « لا تفقهون » للزم ان يقول « ولكنكم اذا لا حظتم تفقهون » او مـا يناسب ذلك مع مانعرف من الدقة في التعبير القرآني، لا ان يسلب عنهم العلم والفهم بتاتا .

هب ان أكثر الناس غيرواقفين على دقة الخلقة واسرارها والروابط السائدة على المخلوقات غير ان ذلك لايصحح سلب العلم عن الناس عامة ، جاهلهم وعالمهم، ولاسيما في هذا العصر الذي ظهرت فيه البواطن والاسرار واكتشفت الحقائق .

٢/ اذا كان تسبيح الموجودات بالمعنى المذكور في هذه النظرية ، (أي اننا يمكن أن ندرك من التدبر في خلقة الاشياء نزاهة خالقها وصانعها من الجهل والعجز) فلماذا وصف القرآن بعض الحيوانات كالطير بادراكها لتسبيحها وتنزيهها لربها وكونها تعلم بحقيقة تسبيحها اذ قال :

«كل (اى كل من فى السماوات والارض والطير) قد علم صلاته وتسبيحه» (النور ـ ١٤).

وبتعبير أوضح: لماذانسب القرآن الكريم «العلم» الى الطير بشكل صريح في حين أن مقتضى هذه النظرية هو أنها لا تعلم بتسبيح نفسها، ولا تشعر ولا تدرك ذلك بل نحن فقط نشعر ونعلم بتسبيحها التكويني من التدبر في خلقتها ودقة صنعتها دون أن تشعر هي نفسها بذلك.

اللهم الا ان يخصص العلم ـ بحكم ظاهر الاية ـ بالموجودات العاقلة للفظة « من في السماوات والارض » وخصوص الطير.

٣/ اذا كان المقصود من تسبيح الكائنات هو ما جاء في هذه النظرية لما كان لهذا التسبيح وقت خاص، وزمان معين.

بل هو (أى التسبيح بلسان التكوين) حقيقة ملازمة للكائنات في كل وقت وآن، بحيث يدركها البشر أنى تدبر في خلقتها، وأنى تفكر في تكوينها، وتمعن في صنعها، في حين أن القرآن الكريم يحدد زمن « تسبيح الجبال » بأوقات خاصة من طرفي النهار بكرة واصيلا، اذ يقول فى سورة (ص الاية ١٨):

« يسبحن بالعشي والاشراق » (١).

نعم يمكن أن يقال: أن تحديد تسبيحها بالعشي والاشراق لاجل أن تسبيح داود كان محدداً بهذين الوقتين وكانت الجبال تسبحن معه ولاجل تلك التبعية صار تسبيح الجبال محدداً بها.

ولكن ذلك لا يضر بالمقصود اذ هو حاك عن سريان شعور مرموز اليها بحيث تدرك تسبيح ولي الله سبحانه في اوقات خاصة فتنطلق تسبح معه كما هو

(١) الا ان يكون «العشى والاشراق» كنايتين عن مداومة التسبيح طول الليل والنهار وعند ذلك لا يصلح هذا الوجه للاستدلال.

صريح الاية .

واحتمال انتسبيح الجبال كتكلم شجرة موسى وأن التسبيح اذا صدر من عباد الله الصالحين ، تتجاوب معه الجبال بصورة خارقة كتكلم الشجرة بـأمره ولاجل ذلك صح اسناد التسبيح الى الجبال ، احتمال لا يمكن الركون اليه في تفسير الاية الابشاهد من نفسها أو خارجها والظاهر هو المتبع مالم يذدنا عنه البرهان .

على أساس هذه الملاحظات ـ بالرغم من صحة نظرية التسبيح التكويني في كل موجود، في حد ذاتها ـ لا يمكن حمل «آيات التسبيح الكوني» عليها والقول بأنها ناظرة الى هذا المعنى .

النظرية الرابعة :

وهذه النظرية هي للفيلسوف الاسلامى الجليل المرحوم «صدرالمتألهين» صاحب الأراء الجليلة في الالهيات ، وما وراء الطبيعة ، وأحد كبار المؤسسين لاصول الفلسفة الاسلامية ، المحققين النادرين (١) .

يقول هذا الفيلسوف الاسلامي ما توضيحه :

ان الكون بجميع أجزاءه يسبح لله ويحمده ويثنى عليه تعالى عن شعور وادراك .

(١) ولد عام ٩٧٩ هـ فى شيراز من بلاد ايران ، وتوفى عام ١٠٥٠ فى طريق الحج فى البصرة .

لقد انشأ المرحوم السيد حسين البروجردى فى تاريخ وفاته قوله ــ كما فى كتابه : نخبة المقال ــ :

ثم ابن ابراهيم صدر الاجل	فى سفر الحج «مريضاً» ارتحل
قدوة أهل العلم والصفاء	يروى عن الداماد والبهائي

فلكل موجود من هذه الموجودات نصيب من الشعور والأدراك بقدر ما ما يملك من الوجود من نصيب .

وعلى هذا الشعور تسبح الموجودات كلها، خالقها، وبارئها، وربها سبحانه وتنزهه عن كل نقص وعيب .

ثم يقول :

ان العلم والشعور والادراك كل ذلك متحقق في جميع مراتب الوجود ، ابتداء من « واجب الوجود » الى النباتات والجمادات، وأن لكل موجود يتحلى بالوجود سهماً من الصفات العامة كالعلم والشعور والحياة و . . و . . ولا يخلو موجود من ذلك أبداً، غاية مافي الامر أن هذه الصفات قد تخفى علينا ـ بعض الاحيان ـ لضعفها وضئالتها .

على أن موجودات الكون كلما ابتعدت عن المادة والمادية، واقتربت الى التجرد، أو صارت (مجردة) بالفعل ازدادت فيها هذه الصفات قوة وشدة ووضوحاً بينما كلما ازدادت اقتراباً من المادة والمادية ، وتعمقت فيها ، ضعفت فيها هذه الصفات، وضؤلت حتى تكاد تغيب فيها بالمرة، كانها تغدو خلوة من العلم والشعور والادراك ولكنها ليست كذلك (أي أنها ليست خلوة من العلم والشعور والادراك) ـ كما نتوهم ـ انما بلغ فيها ذلك من الضعف، والضآلة بحيث لا يمكن ادراكها بسهولة وسرعة (١) .

ثم ان صاحب هذه النظرية أثبتها عن طريق الادلة والبراهين الفلسفية ، والمكاشفات النفسانية .

على أنه خطى خطوة أكبر، اذ قال: ان مايقوله القرآن بأن «البشر لا يفقه تسبيح الموجودات » ناظر الى اغلب الناس، لان اغلبهم لا يفقهون هذا التسبيح

---

(١) راجع الاسفار ج ١ ص ١٨ وج ٦ ص ١٣٩ ـ ١٤٠ الطبعة الجديدة .

ولا يمنع ذلك من أن يفقهه بعض (العارفين) الذين ارتبطت ارواحهم بحقائق الموجودات، فلمسوا تسبيح الكائنات عامة، بعين القلب، واطلعوا على تقديسها لله سبحانه ، وانقيادها لمشيئته ، وخضوعها له.

أجل انالقلوب الخالية منالوساوس الشيطانية، الطاهرة منالعلائقالمادية التيصارت محلا للنورالالهي ومحطاً للفيوضالربانية، ومهبطاً للبركاتالمعنوية قادرة على « مشاهدة » هذه الحقائق العليا ، بمشاهدة وجدانية، وادراكهاادراكاً قلبياً لا يتطرق اليه شك . . وماذا يمنع من ذلك ترى؟ !

* * *

وبعد ان وصل البحث الى هذه النقطة يلزم ان نحاول الوصول الى هذه الحقيقة القرآنية، بالتدبرفي آياتهاالتي تنسبالشعوروالعلمالىعمومالموجودات لان القرآن اذانسب «التسبيح والحمد» الىعمومها فهو في نفس الوقتيصف كل ذرات العالم بأنها شاعرة ، ومدركة ، وسامعة .

فاذا وضعنا هاتين الطائفتين من الايات الى جانب بعض ، ثبتت لنا صحة النظرية التي ذهب اليها « صدر المتألهين » .

واليك ـ فيما يأتي ـ الايات الدالة على سريان الشعور ، والعلم في عامة الموجودات بدء من الذرة وانتهاء بالمجرة ، مع ما يمكن استنباطه واستفادته من هذه الايات .

سريان الشعور في عموم الموجودات :

ويمكن اثبات هذا الادعاء عن طريقين :

اولا/ عنطريق الايات التيتشهد على وجود الشعور، وسريانه فيجميع موجودات هذا العالم ، احيائها ، وغير احيائها .

ثانياً/ عن طريق البراهين والدلائل العقلية التي تثبت وجود الشعور في كل ذرات الكون .

واليك الطريق الاول ، ويتألف من آيات متعددة هي :

١ ـ يشهد القرآن ـ بصراحة ووضوح ـ على أن النمل تتمتع بشعور خاص ، لانها عندما مر على واديهـا سليمان وجنوده راحت نملة تخاطب بني نوعها وتحثها على الدخول في بيوتها لئلا يسحقها سليمان وجنوده، كمايحدثنا القرآن اذ يقول :

« يا أيها النمل : ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده » (النمل ـ ١٨)

وكان هذا النداء التطميني (أو التحذيري) من تلك النملة ، نداء حقيقياً ، واقعياً ، ولا يمكن أن نحمله على معنى مجازي ، وندعي بأن ما قالته النملة كان بلسان « الحـال »، وذلك لان سليمان تبسم على أثر سماعه ذلك النداء ، ودعى ربه أن يوفقه للشكر على ما وهبه وأنعم عليه وعلى والديه ، اذ يقول القرآن :

« فتبسم ضاحكاً من قولها (١)، وقال : رب اوزعني أن اشكر نعمتك التي انعمت

« علي وعلى والدي » (النمل ـ ١٩)

٢ ـ ان في القرآن قصة عن (الهدهد) تكشف عن شعور خاص لدى هذا الطائر ، بحيث يمكن للهدهد أن يميز بواسطته : « الموحد » عن « المشرك » وبحيث كان سليمان يبعثه في انجاز مهام معينة تحتاج الى الشعور وتتطلب العلم والفهم .

واليك هذه القصة بلسان القرآن نفسه :

« وتفقد الطير فقال : مالي لا أرى الهدهد ، أم كان من الغائبين ؟ لا عذبنه عذاباً

« شديداً ، أو لاذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين .

---

(١) ان في لفظة « قولها » دلالة على أن نداءها لم يكن بلسان الحال، بل كان بالكلام والقول الذي ينطلق من شعور وادراك .

« فمكث غير بعيد ، فقال : أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين. انى
« وجدت امرأة تملكهم ، واوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم ، وجدتها وقومها
« يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم
« لا يهتدون ، ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السماوات والارض ، ويعلم
« ما تخفون وما تعلنون ، الله لا اله هو رب العرش العظيم .
« قال : سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين. اذهب بكتابي هذا فألقه اليهم ثم تول
« عنهم ، فانظر ماذا يرجعون » (النمل ـ ١٩ الى ٢٨)

ألا يدل فعل هذا الطائر ـ العجيب الذي يدرك كل الامور الدقيقة، ويخبر عنها بدقة وأمانة ، ويمتثل لاوامر سيده سليمان على احسن وجه .

أقول: ألا يدل كل هذا على ان هذا الطائر يتمتع بشعور خاص وادراك مخصوص هو الذي أهله لتحمل تلك المسؤلية الكبيرة الدقيقة ؟ .

٣ ـ يعد القرآن من مفاخر سليمان : علمه بمنطق الطير وهذا يكشف عن وجود منطق خاص للطير كاشف عن شعوره بما يقول ، اذ قال :

« وورث سليمان داوود، وقال: يا أيها الناس، علمنا منطق الطير » (النمل ـ ١٦)

كما أن القرآن يخبرنا بأن سليمان ألف جيشاً ضخماً من الانسان والجن والطير ، وكانت جميعها تحت أمره ، ورهن ارادته ، واشارته :

« وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير » (النمل ـ ١٧)

وهكذا يستفاد من مجموع هذه الايات أن الطيور والنمل تتمتع بنوع خاص من الوعي والشعور، وأنه لو أتيح للانسان أن يحكم على الكون كله ، لاستطاع أن يتحدث معها ويعرف حديثها ، وأن يستفيد منها في ارساء النظام التوحيدي وتقوية دعائمه ، وتحطيم مظاهر الشرك والوثنية وتقويض قواعدها ، كما استفاد سليمان من الهدهد ذلك الأمر ، والظاهر انه لا خصوصية للمورد .

سريان الشعور فى الجمادات :

تحدثت الايات القرآنية عن هذه الحقيقة بنحو ما، وراحت تنسب أفعالا الى (الجمادات) تقترن بالشعور وتثبت الادراك لها .

فالقرآن الكريم يرى أن سقوط بعض الصخور من نقطة ما انما هو نتيجة خوفها من الله وخشيتها منه تعالى اذ يقول :

« وان منها لما يهبط من خشية الله » (البقرة ـ ٧٤)

نعم ربما يحتمل ان المراد من قوله تعالى « وان من الحجارة لما يهبط من خشية الله ... الخ» هو التعبير عن شدة قسوة قلوب اليهود بشهادة ان من الحجارة ما تتفجر منه الانهار، دون قلوبهم، وان من الحجارة مايهبط من خشية الله دونها وعند ذاك لا تصلح الاية للاستدلال على سريان الشعور في الموجودات عامة.

غير ان هذا الاحتمال لا يضر بما ذهبنا اليه فان التعبير عن شدة قسوة قلوبهم يجتمع مع دلالة الاية على سريان الشعور فى عامة الموجودات فان الاية اثبتت للحجارة صفتين ، التفجر ، والهبوط من خشية الله .

فكما ان التفجر امر حقيقى لها فكذلك الهبوط من خشية الله امر حقيقى لها ومع ذلك تدل على شدة قسوة قلوبهم .

وفي آية اخرى يخبر القرآن الكريم عن قضية عرض الامانة على السماوات والارض والجبال ، وامتناع هذه الاشياء عن حملها خشية واشفاقاً فيقول :

« انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » (الاحزاب ـ ٧٢)

غير أن طائفة من المفسرين فسروا هذه الاية ونظائرها بالمعاني المجازية، و بأن كل هذا الذي يخبر عنه القرآن تم بلسان الحال . بمعنى أنها أبين

واشفقن عن تحمل الامانة المعروضة عليها، بلسان حالها، لا بلسان مقالها الكاشف عن الشعور في حين أن هذا التفسير والحمل ضرب من اتخاذ المواقف قبل البحث والدرس وهو أمر لا مبرر له اذ لا دليل على حمل مثل هـذه الايات على غير ظاهرها، وتأويل هذه الحقيقة ـ التي يتحدث عنها القرآن بصراحة ـ بمعان مجازية، ومحامل لم يقم عليها دليل.

على أن عدم توصل العلم الى هذه الحقيقة (اعنى وجود الشعور عند عامة الموجودات) لا يكون دليلا ـ أبداً ـ على عدم وجود هذا الشعور عند هـذه الكائنات لان وظيفة العلم انما هي (الاثبات) فقط، وليس للعلم حق « النفي » والسلب، والانكار.

ان العلم لم يبلغ تلك المرحلة من المعرفة، والاحاطة بحقائق الكون، احاطة يمكنه معها أن ينكر مالا يعرف وجوده أو عدمه (١)..

وفي موضع آخر يقول القرآن في هذا الصدد:

«لوأنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله» (الحشر ـ ٢١)

ولا ريب أننا لو تجردنا عن آرائنا الشخصية حول الايات القرآنية، لوجب علينا أن نقول: أن هذه (الجبال) لابد أنها تنطوي على قابلية الخشوع والتصدع لكي يصح أن يتوجه اليها الخطاب الالهي القرآني.

اذ ليس من المعقول أن ينسب القرآن الكريم ـ وليس من شأنه المبالغة الكاذبة ـ هذا النوع من الحالة (اى حالة الخشوع) الى مالا يكون قابلا لها.

(١) وهذه احدى الفروق بين العلم والفلسفة فان للثانية حق النفى والاثبات وليس للاول ذلك الحق لان الوسائل التى يتوسل بها العلم للتحقيق أقصر من أن يتوسل بها الى الاحاطة بجميع الموجودات. وهذا بخلاف الفلسفة فانها تجعل صفحة الوجود مسرحاً لنقاشها ونفيها واثباتها وللبحث عن الفرق الكامل بين العلم والفلسفة موضع آخر.

وربما يحتمل ان الاية كناية عن عظمة القرآن وجلالة قدره بدليل انه لو انزله الله على جبل لخشع وتصدع ، ولا يستلزم هذا اثبات قابلية الشعور في الجبال .

غير ان الاجابة على هذا الاحتمال واضحة جداً ، فان هـذا التفسير مبني على ما سلم به القائل مسبقاً من انه لاشعور في الجبال ولذلك عاد ففسر الايـة على ما بنى عليه .

ولو تخلى عن هذه الفكرة ـ كما قلناه ـ آنفا ـ ودرس الاية بدون فكرة سابقة لوقف على ان الاية مع دلالتها على عظمة القرآن تدل ايضا على وجود شعور في الجبال ، وقابلية للخضوع والخشوع الحقيقيين لديها .

وليست دلالة الاية على عظمة القرآن مانعة عن دلالتها على الامر الثاني

ويستفاد وجود مثل هذا الشعور والوعي في (الجبال) مـن بعض الا... الاخرى عندما تقول :

« وقد مكروا مكرهم وعندالله مكرهم وان كان مكرهم لتزول منه الجبال »هها»(٢). ـ ٤٦)

وكقوله تعالى :

« تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هداً » (مريم ـ .

فاذا لم تكن في « الجبال » تلك القابلية وذلك الوعي لما يدور خار.) .

لما صحت هذه التوصيفات والنسب ، ولوجب حينئذ أن نفترض لهذه الايا «معاني مجازية» من قبيل المبالغة، والتمثيل تماماً كما ذهب اليها بعض المفسرين تها حيث ارتكبوا حملها على التجوز والتمثيل .

نعم يمكن ان تكون الاية وسابقتها ناظرتين الى امر آخر وهو: ان عظم مكرهم بلغ الى حد يمكن ان تنقلع به الجبال وتنشق السماء والارض، والازالة

والانشقاق اثر المكر لا أن تزول وتنشق بتأثر ناش عن ادراك وشعور لديها .

فمكرهم او قولهم بان الله اتخذ ولداً قد بلغ من التأثير السيء الى حد الآلة الهدامة .

على أن الايات المرتبطه بيوم القيامة تكشف النقاب عن وجود هذا الوعي والشعور ـ فضلا عن امكانه ـ حيث أنهـا تخبرنا عن تكلم (الايدي والارجل والجلود) وشهادتهـا على الانسان في ذلك اليوم الرهيب بأمر الله ، فاذا بهـا تشهد على العصاة بكل ما فعلوا من أفاعيل ، وآثام ، بدقة متناهية .

واليك هذه الايات :

« يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وارجلهم بما كانوا يعملون » (النور ـ ٢٤)

« اليوم نختم على أفـواههم ، وتكلمنا أيديهم وتشهد ارجلهم بماكانوا يكسبون » (يس ـ ٦٥)

احا.

« ويوم يحشر أعداء الله الى النار فهم يوزعون . حتى اذا ما جاءوهـا شهد علىهم

و « سمعهم وابصارهم وجلودهم بماكانوا يعملون. وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟!

«قالوا: أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة واليه ترجعون» (فصلت ١٩ ـ ٢١)

و

علينا أ نم الاية واردة فى شهادة الجلود يوم القيامة والاستدلال بها على امكانية

لكي . الشعور فى جلود الانسان هنا فى الدنيا يحتاج الى لطافة ذوق فان النشأة روية ليست مباثنة للنشأة الدنيوية .

ثم ان القرآن يشهد ـ بصراحة تامـة ـ في آيات أخرى بأن « الارض » تتحدث بأمر الله وتخبر عما وقع على ظهرها اذ يقول :

«يومئذ تحدث (أي الارض) أخبارها، بأن ربك أوحى لها» (الزلزال ـ ٤ الى ٥)

كما أن القرآن الكريم يخبرنا عن طاعة « السماوات والارض » الكاشفـة عن وجود مثل هذا الوعي فيها اذ يقول :

« ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا:
« أتينا طائعين (فصلت ـ ١١) (١).

هذه الايات ونظائرها تفيد ـ حسب نظر من يتخلى عن آرائه الشخصية عند فهم مقاصد القرآن ـ سريان الشعور والفهم في جميع أجزاء هذا العالم ، وذراته .

أما كيف،وماذا تكون حقيقة هذا الشعور والفهم والوعي، وما هومستواها وحجمها فذلك ماليس بواضح ولا معلوم لنا ، بيد أن هذا الجهل لايمكن أن يكون سبباً للانكار فما أكثرها من حقائق في هذا الوجود لايعرفها البشر المحدود الرؤية والتفكير .

ومما يجدر بالذكر أن الادعية الاسلامية قد أشارت الى هذا الموضوع ، نذكر من باب المثال بعض النماذج :

« تسبح لك الدواب في مراعيها والسباع في فلواتها ،
« والطير في وكورها
« وتسبح لك البحار بأمواجها والحيتان في مياهها»(٢).

كما أننا نقرأ في « الصحيفة السجادية » نظير هذا حيث يخاطب الامام السجاد : « الهلال » عند رؤيته ، اذ يقول ـ عليه السلام ـ :

«أيها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل
« التقدير ، المتصرف في فلك التدبير . . . »(٣) .

---

(١) والخطاب الى السماء والارض باعتبار ان الخطاب توجه اليهما بعد ايجاد مادتها الاولى بشهادة قوله سبحانه : وهي دخان . فلا يمكن قياس تلك الاية بالايات التي وردفيها لفظ كن . فان الخطاب هناك تكويني لغرض الايجاد ، دون المقام .

(٢) راجع كتب الادعية .

(٣) الصحيفة السجادية الدعاء ٤٣ .

بعد ملاحظة هذه الايات والروايات الكاشفة عن سريان الشعور والفهم في كل الموجودات يتعين علينا أن نختار نظرية المرحوم صدر المتألهين التى فسر فيها التسبيح المذكور في مورد الكائنات عامة ، بالتسبيح « الحقيقى الواقعي» ، بمعنى أن الموجودات تسبح لله، عن شعور وادراك لا بلسان «الحال» والتكوين كما ذهبت اليه النظريات الاخرى .

البرهان العقلى على هذا الرأى :

ويمكن اثبات هذا الرأي بالدليل العقلي ، وأصول «الحكمة المتعالية(١) وخلاصة ذلك هي: أن الوجود ـ في كل مراتبه ـ ملازم المشعور والعلم والوعى، وكل شيء نال حظاً من الوجود فانه يتمتع بالوعي والعلم والشعور بقدر مانال من الوجود .

ويتألف الدليل الفلسفي لهذا الادعاء من مقدمتين ونتيجة :

١ ـ ان ما هو أصيل في الكون ، ومصدر لجميع الاثار والكمالات هو: « الوجود » .

فهو منبع كل فيض معنوي ومادى وهو منشأ كل علم وقدرة وكل ادراك وحياة .

فكل ذلك ناشيء من وجود الاشياء ، بحيث لو انتفى الوجود من البين لتوقفت جميع الحركات وسكنت جميع النشاطات وانعدمت كل الفيوض وآل كل ذلك الى العدم .

٢ـ ليس للوجود ـ في كل مراحله من واجب وممكن ومجرد ومادي وعرض وجوهر ـ الا حقيقة واحدة لا أكثر .

وحقيقة الوجود وان لم تكن واضحة لنا ولكننا يمكننا أن نتعرف عليها بسلسلة من المفاهيم الذهنية ونقول :

(١) هذه اللفظة ترمى الى مدرسة شيخ المتألهين صدر الدين الشيرازى رحمه الله.

ان الوجود هو الذي يطرد العدم وتفيض العينية والتحقق منه للاشياء .

وبعبارة اخرى : ليست للوجود ـ من أشرفه الى اخسه ، من واجبه الى ممكنه ـ الا حقيقة واحـدة ، تتفاوت في الشدة والضعف حسب تفاوت مراتبه ودرجاته وليست الشدة الا نفس الوجود، لا أمراً منضماً اليه وليس الضعف الا (محدودية) الوجود .

فللوجود ـ في جميع مراتبه ـ حقيقة واحـدة ، ونشير الى تلك الحقيقة الواحدة بأنها « طاردة العدم » أو كونها نفس العينية الخارجية، وان كانت لتلك الحقيقة مراتب مختلفة من الشدة والضعف لكن الاشتداد ليس الا نفس الوجود لا أمراً زائداً عليه ،كما أن الضعف ليس الا محدوديته . لا أمراً ينضم اليه .

فاذا اعتبرنا (الوجود) منبعاً للكمالات وأنه ليس له الا (حقيقة واحدة) لا أكثر وجب أن نستنتج من تلك المقدمات هذه النتيجة وهي : اذا كان الوجود ـ في مرتبة خاصة من مراتبه ـ كوجود الحيوانات ـ ذا أثر وهو العلم والشعور فلابد أن يكون هذا الاثر سارياً في كل المراتب بنسبة ما فيها من الوجود .

وغير هذه الحالة يجب اما أن لا يكون الوجود منشأ للكمالات ومنبعاً للاثار واما أن نتصور للوجود حقائق متباينة، أي أن نعتبر حقيقته فى مرتبة (الحيوانات) متغايرة عما هي في مرتبة (النباتات والجمادات) .

اذ ليس من المعقول أن يكون لحقيقة واحدة أثر معين فى مرتبة دون مرتبة اخرى منها .

وبتعبير آخر اذا كان الوجود ذا حقائق متباينة جاز ان يكون ذا أثر معين في مورد ما بينما يكون فاقداً لذلك الاثر في مورد آخر .

ولكن اذا كانت للوجود حقيقة واحدة، ولم تختلف مصاديقها الا في الشدة والضعف فحينئذ لا معنى لان يكون الوجود ذا اثر في مرحلة بينما يكون فاقداً لذلك الاثر في مرحلة اخرى .

هذه هي خلاصة البرهان الفلسفي الذي تحدث عنه المرحوم صدر المتألهين في مواضع مختلفة من كتبه .

على أن ظواهر الايات القرآنية تؤيد هذه الحقيقة اذ تقول: « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » [الاسراء - ٤٤] .

سريان الشعور والعلم الحديث :

من حسن الحظ أن العلوم الحديثة - اليوم - أثبتت بفضل جهود المحققين والباحثين : « وجود الوعي والعلم » في عالم النبات الى درجة أن علماء روس اعتقدوا بأن للنبات (أعصاباً) على غرار الانسان ، وأنها تصرخ وتظهر من نفسها (ردود فعل) معينة .

واليك ما نشرته صحيفة اطلاعات في هذا الصدد :

«كشفت اذاعة موسكو عن نتائج جديدة لتحقيقات علماء روس فى (عالم النبات) حيث قالت : بأن العلماء توصلوا مؤخراً الى أن للنباتات أجهزة عصبية شبيهة بالاجهزة في (الحيوانات) .

ولقد توصل العلماء الى هذه الحقيقة بعد أن علقوا أجهزة (سمع وبث) اليكترونية دقيقة على ساق نبات القرع ثم لا حظوا - بوضوح - ظهور (ردود فعل) غريبة على ساق النبات المذكور عندما راحوا يقطعون بعض جذوره ! !

وفي الوقت ذاته كانت قد أجريت اختبارات مشابهة في المختبر الفسيولوجي للنبات بأكاديمية العلوم الزراعية أفرزت نتائج مشابهة أيضاً !

ففي هذه الاختبارات وضعوا جذور احدى النباتات فى ماء ساخن فضبطوا على أثره (صيحات ألم و أنات) صدرت من النبات غير أن هذه الاصوات لم تسمع بالطبع بـالاذن المجردة ، وانما أجهزة تسجيل الاصوات الاليكترونية الدقيقة هى التي التقطت هذه الصرخات، وسجلتها على أشرطة خاصة »(١) .

---

(١) جريدة اطلاعات .

الفصل الخامس

الله والتوحيد الذاتي

« وانه لانظير ولا مثيل له »

الله والتوحيد الذاتي :

التوحيد في الذات

قبل الخوض في دراسة الايات القرآنية وتحليل الدلائل العقلية المرتبطة بوحدانية الذات الالهية المقدسة يلزم أن نذكر القاريء الكريم بنقاط هي :

١/ قلنافيماتقدم أن المحققين الاسلاميين اختصروا ولخصوا مراتب التوحيد في أربع هي :

١ ـ التوحيد الذاتي

٢ ـ التوحيد الصفاتي

٣ ـ التوحيد الافعالي

٤ ـ التوحيد العبادي

لكن مراتب التوحيد ـ في الحقيقة ـ لا تنحصر في هذه الاقسام الاربعة، بل ثمة مراتب اخرى له قد ورد ذكرها في الكتاب العزيز ، وسوف يوافيك شرحها ، وبيانها تدريجاً .

والمقصود من « التوحيد الذاتي » هو أن الله لا شريك ولا نظير ولا شبيه ولا مثيل له .

وبتعبير أوضح، ان «التوحيد الذاتي» هو أن الذات الالهية لاتقبل التعدد

ولا يمكن أن يتصور الذهن مصداقاً وفرداً آخر لله في عالم الخارج ، فالذات الالهية تكون بحيث لا تقبل التعدد والتكثر .

* * *

٢/ يتركز اهتمام القرآن ـ في الاغلب ـ على: مسألة «التوحيد الافعالى» و« التوحيد العبادى » وقلما يهتم القرآن ـ في الظاهر ـ بالتوحيد « الذاتى » والتوحيد فى « الصفات »، وقلما يتناولهما بالبحث والبيان .

بيد أنالناظر فيالمفاهيم والمعارف التي يتناولها القرآن الكريم لوأجاد النظر في الايات القرآنية لوجد أن القرآن تعرض للمسألتين الاخيرتين أيضا ولكن في مستويات أرفع يحتاج فهمها واستيعابها واستنتاجها الى مزيد فحص وامعان .

* * *

٣/ لقد قسم الفلاسفة الاسلاميون (الوحدة) الى أربعة انواع :

أ ـ الوحدة الشخصية (العددية) .

ب ـ الوحدة الصنفية .

ج ـ الوحدة النوعية .

د ـ الوحدة الجنسية .

ولتوضيح ذلك نقول :

هناك « وحدة شخصية » و« واحد بالشخص »كما أن هناك «وحدة صنفية» و«واحداً بالصنف» ثم « وحدة نوعية » و« واحداً بالنوع »كما انهناك « وحدة جنسية » و« واحداً بالجنس » .

وربمايخلط بينهما، والىهذا الاختلاط والالتباس يشيرالحكيمالسبرواري في منظومته الفلسفية قائلا :

وواحـد بـالنوع غير النوعى في مثله التمييز أيضاً مـرعي

وعمـدة الفرق بين الصورتين ان الامرين الـذين يقعان تحت الصنف أو النوع الواحدمثلا يسميان «واحداً بالنوع أوبالصنف أوبالشخص أوبالجنس».

فزيد وعمرو بماأنهما داخلان تحت « نوع واحد » وهو« الانسانية » فهما واحدان بالنوع كما ان مفهوم الانسانية له « وحدة نوعية » .

و الانسـان والفرس بما انهما داخلان تحت جنس واحد فهما « واحـدان بالجنس » اعنى الحيوانية ،كما ان ذلك المفهوم « أي مفهوم الحيوانية » لها وحدة جنسية .

وقس عليه الوحدة الصنفية مثلا فالطالبان بما انهما داخلان تحت عنوان طلبة العلم فهما واحدان بالصنف ويكون لمفهوم الطالبية « وحدة صنفية » .

* * *

٤/ على هذا الاساس لا يمكن ولا يجوز أن نصف (الله) تعالى بالوحـدة العددية بأن نقول الله واحد ليس باثنين .

اذ أن هـذا التعبير انما يجوز استعماله فيما يمكن تصور فرد «ثان» للشيء الموصوف بالوحدانية، في الخارج، أو في عالم الذهن، وان لم يكن للمفهوم المعين سوى مصداق واحد .

ولكن اذا كانت كيفية وجود الشيء بحيث لا يمكن تصور فردآخر مثيل له أبداً ،كما بالنسبة الى الله سبحانه، ففى هذه الصورة لا تتحقق الوحدةالعددية مطلقاً ، ولا يصح اطلاقها واستعمالها في مثل هذا المورد بتاتاً .

ان الدلائل العقلية ، التي سنذكر طائفة منها ــ في هذا المقام ــ لتذكرنـا وتهدينا الى النقطة الهامة وهي : أن الـذات الالهية « حقيقة خارجية » لا تقبل التعدد والكثرة بأى شكل من الاشكال وحتى لو أمكننا افتراض « ثان » له فانه

سيكون نفسه لا غيره (١) .

هذا مضافاً الى أن « الوحدة العددية » انما تصح اذا اندرج الفرد الواحد المعين تحت ماهية كلية كالفرد أو الفردين من أفراد الانسان التى تندرج تحت عنوان الانسان .

وهذا التصور باطل في شأن (الله) ، اذ لا تندرج ذاته سبحانه أبداً تحت أية ماهية كلية .

وبتعبير فلسفي، ان « الله » منزه عن الماهية وان يندرج تحت مفهوم ذاتي.

* * *

٥/سنبحث في الفصل التاسع من هذا الكتاب حول لفظة «الاله» و«الله» وسوف نقول هناك ان لفظة اله و لفظة الله ترجعان ـ لفظا ومعنى ـ الى شيء واحد غير أن لفظة « اله » عام ولفظة « الله » اسم خاص ولذلك يجمع الاول لكونه اسماً عاماً، في حين لا يمكن جمع الثاني لكونه اسماً خاصاً ، وعلماً.

فعلى هذا تكون الايات التي وردت في القرآن الكريم بشكل « لا اله الا الله» وما شابهها ناظرة الى وحدانية الذات الالهية، ونفي المثيل والنظير له تعالى

وقد أخطأ من حمل هذه الايات على « التوحيد العبادي » ونفي معبودات غير الله ، لان « اله » كما قلنا ليس بمعنى المعبود بل هو ولفظة الله سواسية في اللفظ والمعنى .

* * *

٦/ ان أوضح آيـة دلالة على توحيد « الذات ونفي الشريك والنظير لله سبحانه هو قوله تعالى :

(١) سوف نوضح هذا البرهان بمزيد من البيان في المستقبل .

« شهد الله أنه لا اله الا هـو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا اله الا هـو
« العزيز الحكيم » (آل عمران ــ ١٨).

وقد وردت في القرآن آيات اخرى بهذا المضمون وفي عبارات متنوعة مثل:

« لا اله الا الله » (محمد ــ ١٩)
« لا اله الا هو » (الحشر ــ ٢٢)
« لا اله الا أنت » (الانبياء ــ ٨٧)
« لا اله الا أنا » (النحل ــ ٢)

وغير ذلك مما يمكن الوقـوف عليها بمراجعة (المعجم المفهرس لالفاظ القرآن) بسهولة ويسر .

واليك آيات اخرى في هذا الصدد :

« فاطر السماوات والارض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ، ومن الانعام أزواجاً ،
« يزرؤكم فيه ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى ــ ١١)

وهل الكاف في الاية زائدة فيكون هدف الاية نفي المثل له، أو غيرزائدة فيكون معناها نفي مثل المثل لـه ، ويستلزم ذلك نفي المثل بالدلالة الالتزامية اذ من الطبيعي انه اذا لم يكن لمثل الشيء مثل فلن يكون لذاته مثل اصلا .

وتوضيح ذلك :

قال التفتازاني : ان الاية بصدد نفي شيء بنفي لازمه، لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم كما يقال : ليس لاخي زيد أخ فاخو زيد ملزوم والاخ لازمه ، لانه لابد لاخي زيد من اخ هو زيد فنفيت هذا اللازم والمراد نفي ملزومه، أي ليس لزيد أخ اذ لو كان له أخ لكان لذلك الاخ أخ هو زيد

فكذا نفيت ان يكون لمثل الله مثل ، والمراد نفي مثله تعالى اذ لو كان لـه مثل لكان هو مثل مثله اذ التقدير انه موجود .

ثم نقل عن صاحب الكشاف وجها آخر لعدم زيادة الكاف ، وهو : انهم

قد قالوا مثلك لا يبخل والغرض نفيه عن ذاته فسلكوا طريق الكناية قصداً الى المبالغة لانهم اذا نفوه عما يماثله وعمن يكون على اخص أوصافه فقد نفوه عنه. فحينئذ لا فرق بين قوله: ليس كالله شيء وقوله: ليس كمثله شيء، الاما تعطيه الكناية من فائدتها وهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته(١).

« قل هو الله احد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد . » (سورة التوحيد)

توضيحات حول الاية الاولى :

تذكر الاية الاولى ـ بجلاء تام ـ شهادة الله والملائكة والعلماء على وحدانية الله . وعلينا هنا أن نعرف كيف تكون شهادة الله على هذا الموضوع .

١/ يمكن أن تحمل هذه الشهادة على الشهادة القولية كما نشهد نحن على وحدانيته بقولنا « لا اله الا الله » .

وقد شهد الله على وحدانيته بالشهادة اللفظية عن طريق القرآن وهو الوحي والكلام الالهي، ضمن الايات التي تعرضت لبيان هذه الوحدانية واثباتها، وقد أشرنا الى بعضها ـ فيما تقدم ـ .

وجملة « قائماً بالقسط » اشارة الى القسط الالهي في القول والعمل، ومن المعلوم أن قبول الشهادة فرع « عدالة الشاهد » وصدقه فلما كان الشاهد عادلا كانت شهادته صادقة وصحيحة .

٢/ يمكن أن تكون هذه الشهادة (المذكورة فى الاية) شهادة عمليـة ، لان الله بخلقه الكون الذي يسوده نظام واحد ، وتترابط اجزاؤه ، وكأنها موجود واحد، وكائن فارد أثبت عملياً وحدانية الذات المدبرة لهذا الكون ووحدانية

---

(١) المطول بحث المجاز المفرد ص ٣٢٠ .

الارادة المنظمة ، الحاكمة على هذا العالم .

أليس لوكان يحكم الهان (أو اكثر) على هذا الكون لم يكن هذا النظم ولما كان لهذا التلاحم والترابط وجود ولا أثر ؟

والحق أن « الرأي الاول » أفضل وأقوم لانسجام هـذا الرأى مع شهادة الفريقين الاخرين (أعني شهادة الملائكة وأولي العلم) التي يناسب أن تكـون شهادتهما « قولية » وحفظ سياق الاية يقتضي تفسير الشهـادات الثلاث بمعنى واحد .

هذا مع العلم أن هذه الاية ليست هي الاية الوحيدة التي تخبر عن شهادة « الله » بل ورد نظير ذلك في آيات أخرى أيضا ، ولا يمكن لاحد حملها على الشهادة العملية فقط . . وذلك مثل :

«لكن الله يشهد بما أنزل اليك. أنزله بعلمه، والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً» (النساء ـ ١٦٦)

ولاجل ورود مثل هذه الشهادة في القرآن الكريم (خاصة بالنظر الى قوله: يشهد بمـا انزل) ينبغي أن نحمل الشهادة المذكورة في الاية المبحوثة على : الشهادة اللفظية ، التي يحكي « الوحي » الالهي عنها .

سؤال في المقام :

ان الهدف مـن الشهادة هو أن يتعرف السامع على حقيقة مـا ، لاعتقاده بعدالة الشاهد وصدقه حتى اذا كان «المشهود به» من القضايا الاعتقادية أعتقد به، واذا كان من الوظائف العملية أتى به .

ولا شك في أنه لا شاهد أعدل من « الله » ولا أصدق منه حديثاً ، فاذا شهد بوحدانية نفسه ، أزالت هذه الشهادة كل شك في ذلك وكل ريب وتردد .

ولكن من أين يمكن اثبات أن هذا القرآن الذي يتضمن شهادة الله ، هو كلام الله وحديثه وخطابه ووحيه ؟ !

والجواب : أن القرآن أثبت انتسابه الى الله تعالى عن طريق تحدي الناس ، وأنه ليس من صنع الفكر البشري ، وعن طريق عجز الناس عن مواجهة هذا التحدي ، والاتيان بمثل القرآن في جميع الدهور .

واذا ثبت كون القرآن « وحياً الهياً » عن هذا الطريق ، لزم قبول كل الشهادات الواردة فيه ـ بشكل مطلق ـ دونما مناقشة أو تردد .

* * *

وأما الفريق الثاني من الشهود اعني « الملائكة » فهو يسبح لله باستمرار وعلى الدوام وينزهه ، ويقدسه عن كل عيب ونقص وخاصة عن الشريك .

وقد نقلت شهادة هذا الفريق في الكتاب العزيز بنحو آخر اذ يقول القرآن :

« والملائكة يسبحون بحمد ربهم » (الشورى ـ ٥)

* * *

وأما الفريق الثالث من « الشهود » اعني « او لي العلم » فهم يشهدون بوحدانية الله بالاستلهام من البراهين المتنوعة ، كبرهان « الفطرة » ، لان الانسان يتوجه عند الشدائد ، الى الله الواحد دائماً ، وهذا هو خير دليل على وحدانيته سبحانه .

هذا بالاضافة الى غيره من الادلة العقلية ، وآيات وحدانية ذاته تعالى ، التى تهديهم الى هذه الشهادة ، ونحن ـ في هذا الفصل ـ سنشير الى بعض هذه الادلة العقلية الدالة على وحدانية الذات الالهية ، كما سنورد الدلائل الافاقية ، والانفسية ، على وحدانية خالق الكون في فصل « التوحيد في الخالقية » .

ولا يفوتنا أن نطلب من القاريء الكريم في هذا المقام أن يعيد مطالعة الاية المبحوثة ويمعن فيها وفي مفادها ثم يسلم ويخضع أمام منزلها وموحيها، لكي يكون في عداد « الشهود » بوحدانية الله ، مع الملائكة ، واولي العلم .

قال الزبير بن العوام : قلت لادنون هذه العشية من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي عشية عرفة حتى اسمع ما يقوله ، فحبست ناقتي بين ناقة رسول الله وناقة رجل كانت الى جنبه فسمعته ـ صلى الله عليه وآله ـ يقول: «شهد الله أنه لا اله الا هو » الى آخرها فما زال يرددها حتى رفع (١) .

والان حين انتهينا من دراسة الاية الاولى، يلزم أن نعطي بعض التوضيحات حول الاية الثانية ، والثالثة .

ففي الاية ١١ من سورة الشورى جاء قوله سبحانه هكذا :

« ليس كمثله شيء »

وفي الاية الرابعة من سورة الاخلاص نقرأ قوله سبحانه :

« لم يكن له كفواً أحد »

فلماذا ليس لله مثيل ولا نظير ؟

فهل من غير الممكن أن يكون له نظير ؟

أم أن ذلك ممكن ـ أساساً ـ ولكن لم يكن لله تعالى نظير ولا مثيل من باب الصدفة والاتفاق .

ان الدلائل العقلية والقرآنية تهدينا الى « امتناع » مثل هذا الكفو والنظير ـ أساساً ـ ولذلك يتعين علينا أن نتوقف هنا قليلا ونصغي الى شهادة العقل .

لقد استدل الفلاسفة الاسلاميون على وحدانية الذات الالهية المقدسة من طريقين :

(١) مجمع البيان المجلد الثاني ص ٤٢١ .

أ ـ الوجود « غير المتناهي » لايقبل التعدد .

ب ـ الوجود « المطلق » لايقبل التعدد .

وسنعمد ـ هنا ـ الى توضيح البرهان الاول فحسب لكونه ذا جذور قرآنية. وأما البرهان الثاني فيطلب توضيحه من الكتب الفلسفية والكلامية ، التي تتحدث عن الصفات الالهية (١) .

واذا ثبتت لنا «لامحدودية» وجود الله، حينئذ يسهل علينا تصور توحيده.

والآن يجب علينا اثبات الامرين (٢) باوضح دليل وبرهان .

أ ـ وجود الله غير متناه :

ان محدودية الموجود ملازمة للتلبس بالعدم .

لنفترض كتاباً طبع بحجم خاص ثم لننظر الى كل طرف من أطرافه الاربعة فانا نرى انه ينتهي ـ ولا شك ـ الى حد معين ينتهي اليه وجود الكتاب، وحدود حجمه ، ولا شيء وراء ذلك .

ولنفترض جبال الهملايا فهي مع عظمتها محدودة أيضاً ، ولذلك لانجد بين كل جبلين من جبال الهملايا أي أثر للجبل وذلك دال على أن كلا من الجبلين محدود .

من هذا البيان نستنتج أن « محدودية » أية حادثة من حيث « الزمان »، أو محدودية أي جسم من حيث « المكان » هي ان يكون وجوده مزيجاً بالعدم ، وان المحدودية والتلبس بالعدم متلازمان .

---

(١) شرح المنظومة للحكيم السبزواري وفي ذلك يقول ص ١٤٣ :

صرف الوجود كثرة لم تعرضا   لانـه امـا التوحـد اقتضى

(٢) أي لا محدودية الله ، واستلزام ذلك ، لتوحيده تعالى .

ولذلك فان جميع الظواهر والاجسام المحدودة « زماناً ومكاناً » مزيجة بالعدم ، ويصح لذلك أن نقول في حقها بأن الحادثة الفلانية ، لم تتحقق في الزمان الفلاني أو أن الجسم الفلاني لايوجد في المكان الفلاني .

على هذا الاساس لايمكن اعتبار ذات «الله» محدودة لان لازم المحدودية هو الامتزاج بالعدم ، والشيء الموجود الممزوج بالعدم موجود باطل لايليق للمقام الربوبي الذي يجب كونه حقاً ثابتاً مأة بالمأة كما هومنطق القرآن الكريم والعقل حول « الله » سبحانه.

« ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل » (الحج – ٦٢)

ويمكننا أن نستدل لاثبات « لامحدودية » الذات الالهية بدليل آخر هو :

عوامل المحدودية منتفية في ذاته :

ويقصد من « انتفاء عوامل المحدودية في ذاته » أن للمحدودية موجبات وأسباباً، منها: « الزمان والمكان » فهما من أسباب محدودية الظواهر والاجسام.

فالحادثة التي تقع في برهة خاصة من الزمان حيث ان وجودها مزيج بالزمان ؛ فمن الطبيعي أن لاتكون هذه الظاهرة في الأزمنة الاخرى .

كما أن الجسم الذي يشغل حيزاً ومكاناً معيناً من الطبيعي أن لايكون في مكان وحيز آخر ، وهذا هو معنى « المحدودية » .

في هذه الصورة لابد أن يكون وجود «الله» المنزه عن «الزمان» و«المكان» منزهاً من هذه القيود المحددة .

وحيث لايمكن تصور «الزمان والمكان» في شأنه تعالى، لزم وصفه سبحانه باللامحدودية من جانب الزمان والمكان .

وبتعبير آخر ، ان الشيء الذي يتصف بالكم والكيف لابد وأن يكون

محدوداً بحد ، اذ لازم اتصاف الشيء بكمية اوكيفية معينة ، هو عدم اتصافه بكمية وكيفية آخرى مضادة (١) .

أما عندما يكون الشيء خالياً و عارياً عن أي نوع من أنواع الكيفية والكمية ، بل يكون وجوده أعلى من الاتصاف بهذه الاوصاف فانه يكون لامحالة « غير متناه » وغير محدود من هذه الجهات ، كما هو واضح وبديهي.

الى هنا استطعنا أن نثبت ـ ببيان واضح ـ لامحدودية الذات الالهية . . وقد حان الاوان ان نثبت المطلب الثاني. اعني «عدم امكان تعدد اللامحدود».

ب ـ اللامحدود لايتعدد :

هذا أمر يتضح بأدنى تأمل، لاننا اذا اعتبرنا « اللامحدود » متعدداً فاننا نضطر حينئذ ـ لاثبات الاثنينية ـ الى أن نعتبر كل واحد منهما «متناهيا» من جهة أو جهات ، ليمكن أن نقول : هذا غير هذا .

لان ذينك الشيئين اذا كان أحدهما عين الاخر من كل الجهات لم يصدق ـ حينئذ ـ كونهما اثنين ، أي لم تصح الاثنينية .

وبعبارة أخرى ان نتيجة قولنا : هذا غير ذاك · هي أن وجود كل واحد منهما خارج عن و جود الاخر ، و ان الثاني يوجد حيث لا يوجد الاول ويوجد الاول حيث لا يوجد الثاني ، وهذه هي « المحدودية » و« التناهي »، في حين أننا أثبتنا في الاصل الاول : « عدم محدودية الله وعدم تناهيه » .

ومن باب المثال نقول: انما يمكن افتراض خطين غير متناهيين في الطول

---

(١) لان التكيف و الاتصاف بالكيفيات والكميات والاضافات والانتسابات توجب للاشياء المحدودية بالحدود ، و الموجود العارى عن هذه القيود لا يتحدد بأى نوع من المحدودية ، والله سبحانه منزه عن الكيف والكم ، منزه عن الانتساب والاضافة .

اذا كانا متوازيين (أي كانا بحيث لا يشغل الاول مكان الثاني) . ففي مثل هـذه الصورة فقط يمكن افتراض اللانهائية واللامحدودية في كل من الخطين .

أما عند ما نفترض جسماً غير متناه في الكبر والسعة في جميع أبعاده فانه لا يمكن ـ حينئذ ـ أن نفترض وجود جسم آخر غير متناه في الكبر والسعةفي جميع أبعاده على غرار الجسم الاول .

لان المفروض ان الجسم الاول لكونه « غير محدود » في الكبر والسعة، شغل كل الفضاء ، وبهذا لم يترك أي مجال لجسم آخر ، والالعاد الجسمالاول « محدوداً » وهو خلاف ما افترضناه .

وحينئذ اماأنيكون الجسم الثاني عينالجسم الاول قطعاً، واما أن يكون الجسم الاول محدوداً من جهة أو من جهات .

وهكذا الامر في الحقيقة الالهية التي لاحد لها ولا نهاية .

* * *

من هذين البيانين اتضح مقصود القرآن الكريم من قوله :

« ليس كمثله شيء »

وقوله :

« ولم يكن له كفواً أحد »

كمااتضح أيضاً لماذا لا تكون الوحدة التىنصفبهاالذات الالهية، وحدة عددية . لان مثل هذه الوحدة (أي العددية) انماتتصور اذا امكن تصورفردين أو افرادللشيء،في حين لايمكنتصور التعدد فيمورد اللامحدود لانكل واحد من الفردين (عند افتراض التعدد) غير الاخر ، ومنتهى حدود الاخر ، ولهـذا لا يكون أي واحد منهما غير محدود ، وغير متناه في حين أننا افترضنا الاول غير محدود ، وغير متناه .

سؤال في المقام :

نرى في الكتاب العزيز مجيىء وصف « القهار » عقيب وصف الله بـ « الواحد » مثل قوله :

« وما من اله الا الله الواحد القهار » (ص ــ ٦٥)

«سبحانه هو الله الواحد القهار» (الزمر ــ ٤)

« وهو الواحد القهار » (الرعد ــ ١٦)

وهنا ينطرح سؤال عن وجه الارتباط بين وصفي الوحدانية والقهارية؟

الجواب :

الحق أن «القهارية» دليل على وحدانية الله لان الشيء المحدود المتناهي مقهور للحدود والقيود الحاكمة عليه ، وعلامة المقهورية هي أن يصح سلب أمور منه ، مثلا يصح أن يقال في شأنه :

هذا الجسم ليس هناك أو انه لم يكن في ذلك الوقت .

وعلى هذا فان المقهورية هي سبب المحدودية .

وأما اذا كان الشيء « قاهراً » من كل الجهات، فلاتتحكم فيه الحدود قطعاً، واللامحدودية تستلزم الوحدانية والتفرد، ولاجل ذلك قورنت صفة الوحدانية بوصف القاهرية وقال : الواحد القهار .

وفي الحقيقة يمكن اعتبار هذا النوع من الوصف (أي الوصف بالقهارية) اشارة الى ذلك الدليل العقلي الذى ذكرناه في هذه الاجابة .

وهكذا يتضح وجه الارتباط بين وصفي «الوحدانية» و«القهارية»، الذين اجتمعا في بعض الآيات القرآنية .

سؤال آخر :

اذا كان وجود الله منزهاً عن الوحدة العددية ففي هذه الصورة ماذا يكون معنى الايات التي تصف الله بانه « الواحد »، والواحد ،كما نعلم، هو مايقابل الاثنين والثلاث الى غيرهما من الاعداد .كقوله سبحانه :

« والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » (البقرة ــ ١٦٣)
« والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون » (العنكبوت ــ ٤٦)

خاصة اذا عرفنا بأن هذه الايات نزلت في مقام الرد على ماكان يذهب اليه المشركون من الاعتقاد بـ « تعدد الالهة » ، والذين كانوا يقولون :

« أجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشيء عجاب » (ص ــ ٥)

الجواب :

ان الهدف من هذه الايات ــ في الحقيقة ــ هو استنكار ما كان يعتقده المشركون بأن لكل قبيلة وقوم الهاً خاصاً بها كانوا يعبدونه ولا يعتقدون بآلهة الاخرين.

فالمقصود من هذه الايات هو ابطال الوهية هذه الاوثان والالهة المدعاة وتوجيه الاذهان الى « الله الواحد » بدل تلك الالهة المتعددة .

وأما أن وحدته كيف ؟ وعلى أي وجه؟ ومن أي نوع من أنواع الوحدات الاربع تكون هذه الوحدة ؟ فليست الايات المذكورة ناظرة اليه ، بل يجب استفادة هذا الامر من الاشارات التي وردت في القرآن الى هذه الوحدة في مواضع اخرى .

أحاديث أئمة أهل البيت حول وحدانية الله :

لقد ورد هذان الموضوعان (اعني عدم تناهي ذاته سبحانه، وعدم الوحدة العددية) المذكوران في البرهان العقلي في أحاديث أئمة أهل البيت أيضا فهي صرحت بنفي المحدودية والتناهي في الذات الالهية، وصرحت أيضا بعدم صدق

« الوحدة العددية » في حقه سبحانه .

فقد قال الامام الثامن علي بن موسى الرضا ـ ع ـ في خطبة ألقاها على جماعة من العلماء :

(ليس له حد ينتهي الى حده ، ولا له مثل فيعرف بمثله) (١) .

ومما يستحق الامعان والدقة أن الامام عليه السلام ـ بعد نفيه الحد عن الله ـ نفى المثيل له سبحانه لارتباط اللامحدودية وملازمتها، لنفي المثيل على النحو الذي مر بيانه .

ومن ذلك ما قاله الامام علي ـ عليه السلام ـ في وقعة الجمل عند ما كان بريق السيوف يشد اليها العيون، وكانت ضربات الطرفين تنتزع النفوس والارواح التفت اليه رجل من أهل العراق وسأله عن كيفية وحدانية الله ، فلامه أصحاب الامام وحملوا عليه قائلين له : يا اعرابي أما ترى مافيه أمير المؤمنين من تقسم القلب (أي تشتت الفكر واضطراب البال) ؟ ! !

فقال الامام أمير المؤمنين :

« دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم »

ثم قال : شارحاً ما سأل عنه الاعرابي :

«وقول القائل: واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد »

ثم أضاف عليه السلام قائلا :

« هو (أي الله) واحد ليس له في الاشياء شبيه ، كذلك ربنا » (٢)

(١) توحيد الصدوق ص ٣٣ .

(٢) توجيد الصدوق ص ٨٣ .

وهكذا يصرح الامام بان الواحدية المذكورة هنا تعنى أنه لا « عديل » له لا أنه واحد على غرار قولنا: (هذا قلم واحد) الذي يكون مظنة لامكان الاثنينية اذ في هذه الصورة يمكن أن يكون ذات مصاديق متعددة وأفراد متكثرة ، ولكنه انحصر فى الله ، وهذا خلف ، وغير صحيح .

الالهة الثلاثة أو خرافة التثليث :

بعد أن درسنا ـ بالتفصيل ـ الايات المرتبطة بتوحيد الله ـ يلزم أن نعرف نظر القرآن فى حقيقة التثليث .

الحقيقة أنه قلما نجد عقيدة فى العالم تعاني من الابهام والغموض كما تعانى منها المسيحية.

كما أنه قلما توجد مسألة في غاية الابهام واللامعقولية كما تكون عليه مسألة « التثليث » فى تلك العقيدة .

لقد أدى تقادم الزمن وتطور الحياة والتكامل الفكرى وتضاؤل العصبيات المذهبية والتحولات الفكرية ، أدى كل هذه الامور الى ظهور « طبقة » جديدة بين مفكري المسيحية وعلمائها ، كما تسبب فى وجود فجوة عميقة بين العلم والمنطق من جانب، وبين معتقداتهم القديمة من جانب آخر بشكل لا يمكن ملؤها بأي نحو ، وأي شيء .

غير أن هذه « الطبقة الجديدة » من العلماء المسيحين اتخذت لملء هذه الفجوة الفكرية وهذا الخلا العقيدي طريقين :

الطريق الاول/محاولة البعض منهم لتأويل تلك المعتقدات المسيحية الباطلة المرفوضة حتى في المنطق البشري الراهن، واعطاء هذه الأفكار الخرافية صبغة منطقية عصرية كما نشاهد ذلك في تأويلهم لمسألة التثليث . ..

الطريق الثاني/هو اجتناب التأويل واتباع قاعدة أتفه وهي قولهم: «بان طريق العلم يختلف عن طريق الدين» وأنه من الممكن ان يقول الدين بشيء أو يرتضي أصلا لا يصدقه العلم فيه . وانه ليس من الضروري أن يطابق الدين مع العلم دائماً .

وبالتالي قبول خرافة « الدين يخالف العلم » .

و لكن هؤلاء غفلوا عن نقطه هامة جداً وهي أن القول بخرافة : « مضادة الدين للعلم » ستؤدي في المآل الى «ابطال أصل الدين» ، لان اعتقاد البشر بأي دين من الاديان يتوقف على الاستدلالات العقلية والعلمية ، وفي هـذه الصورة (نعني مضادة العلم للدين) كيف يمكن اثبات صحة الدين بالاستناد الى الاسس العقلية و العلمية والحال ان بين الدين والعلم مباينة ــ حسب هذه النظرية ــ أو أن في الدين ما ربما يخالف العلم والعقل ؟ ! !

ان البحث في العقيدة النصرانية حول سيدنا المسيح يتركز في مسألتين:

١ ــ التثليث وان الله سبحانه هو ثالث ثلاثة .

٢ ــ كونه سبحانه اتخذو لداً .

والمسألتان مفترقتان من حيث الفكرة واقامة البرهان ، ولاجل ذلك نعقـد لكل واحدة منهما عنوانا خاصاً .

كيف تسربت خرافة التثليث الى النصرانية ؟

ينقل الاستاذ فريد وجدي نقلا عن دائرة معارف « لاروس » :

« أن تلاميذ المسيح الاولين الذين عرفوا شخصه ، وسمعوا قوله ، كانوا أبعد الناس عن اعتقاد أنه أحد الاركان الثلاثة المكونة لذات الخالق ومـا كان بطرس أحد حوارييه، يعتبره الا رجلا موحى اليه من عند الله أما بولس فانه خالف

عقيدة التلامذة الاقربين لعيسى وقال : ان المسيح أرقى من انسان وهو نموذج انسان جديد أي عقل سام متولد من الله » (١) .

ان التاريخ البشري يرينا أنه طالما عمد بعض اتباع الانبياء ـ بعد وفاة الانبياء أو خلال غيابهم ـ الى الشرك والوثنية ـ تحت تأثير المضلين ـ وبذلك كانوا ينحرفون عن جادة التوحيد الذي كان الهدف الاساسي والغاية القصوى لانبياء الله ورسله .

ان عبادة بني اسرائيل للعجل وترك التوحيد الذي هداهم النبي العظيم موسى ، لمن أفضل النماذج لما ذكرناه وهو مما أثبته القرآن والتاريخ للاجيال القادمة. وعلى هذا فلاداعي للعجب اذا رأينا تسرب خرافة «التثليث» الى العقائد النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام وغيابه عن أتباعه .

ان تقادم الزمن قد رسخ موضوع « التثليث » وعمقه في قلوب النصارى وعقولهم بحيث لم يستطع حتى اكبر مصلح مسيحي ونعني «لوثر» الذي هذب العقائد المسيحية من كثير من الاساطير والخرافات وأسس المذهب البروتستنتي لم يستطع لوثر هذا من التخلص من مخالب هذه الخرافة وأحابيلها .

البرهان الاول: رأي القرآن في التثليث

يعتبر القرآن الكريم «قضية التثليث» مرتبطة بالاديان السابقة على المسيحية ويعتقد أن المسيح ـ عليه السلام ـ نفسه ما كان يدعو الا الى الله « الواحد » الاحد اذ يقول :

« لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم ، وقال المسيح : يا بني اسرائيل «اعبدوا الله ربي وربكم ، انه من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة» (المائدة ـ ٧٢)

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين مادة تالوث .

ويعتقد القرآن أن النصارى هم الذين أدخلوا هذه الخرافة في العقائـد المسيحية اذ يقول :

« وقالت النصارى: المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم الله أنى يؤفكون » (التوبة ـ ٣٠)

لقـد أثبتت تحقيقات المتأخرين من المحققين صحة هذا الرأى القرآني بوضوح لالبس فيه .

فهذه التحقيقات والدلائل التاريخية جميعها تدل على أنـه ادخلت ـ في القرن السادس قبل الميلاد ـ اصلاحات على الدين البراهماني ، وفي النتيجة ظهرت الديانة الهندوسية .

وقدتجلى الرب الازلي الابدي وتجسد ـ لدى البراهمة ـ فى ثلاثة مظاهر وآلهة :

١ ـ برهما (الخالق) .

٢ ـ فيشنو (الواقي) .

٣ ـ سيفا (الهادم) .

ويوجد هذا الثالوت الهندوكي المقدس فى المتحف الهندي ، فى صورة ثلاث جماجم متلاصقة، ويوضح الهندوس هذه الامور الثلاثة فى كتبهم الدينية على النحو التالي :

« براهما » : هو الموجد في بدء الخلق ، وهو دائما الخالق اللاهوتي ، ويسمى بالاب .

« فيشنو » : هو الواقى الذي يسمى عند الهندوكيين بالابن الذي جاء من قبل أبيه .

« سيفا » : هو المفني الهادم المعيد للكون الى سيرته الاولى .

لقد أثبت مؤلف كتاب « العقائد الوثنية في الديانة النصرانية » في دراسته الشاملة حول هذه الخرافة وغيرها من الخرافات التي تعج بها الديانة النصرانية أثبت أن هذا «الثالوث» المقدس كان في الديانة البراهمانية، وغيرها من الديانات الخرافية ، قبل ميلاد السيد المسيح ـ ع ـ بمئات السنين .

وقد استدل لاثبات هذا الامر بكتب قيمة وتصاوير حية توجد الان في المعابد والمتاحف يمكن أن تكون سنداً حياً ، ومويداً قوياً لرأى القرآن الكريم، الذي ذكرناه عما قريب .

ثم في هذا الصدد يكتب غوستاف لوبون :

«لقد واصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الاولى من حياتها مع اخذ ماتيسر من المفاهيم الفلسفية و الدينية اليونانية والشرقية وهكذا اصبحت خليطاً من المعتقدات المصرية والايرانية التي انتشرت في المناطق الاوربية حوالي القرن الاول الميلادي، فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكونا من الاب والابن وروح القدس مكان التثليث القديم المكون من نروپي تر، وژنون ونرو » (١).

* * *

لقد أبطل القرآن الكريم مسألة (التثليث) بالبرهان المحكم اذ قال :

« لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قل : فمن يملك من الله شيئاً «ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن في الارض جميعاً» (المائدة ـ ١٧)

نعم لم يرد في هذه الاية كلام صريح عن التثليث بل تركز الاهتمام فيها على ابطال « الوهية المسيح »، ولكن طرحت ـ في آيات اخرى ـ الوهية المسيح في صورة انكار «التثليث» ومن هذا الطرح يعلم أن الوهية المسيح كانت مطروحة بصورة « التثليث » وتعدد الالهة كما قال القرآن في موضع آخر :

«لقد كفر الذين قالوا: ان الله ثالث ثلاثة، وما من اله الا الهواحد»(المائدة ـ ٧٣)

---

(١) قصة الحضارة .

يقيم القرآن الكريم ـ في هذا المجال ـ برهانين في غاية الوضوح والعمومية، وها نحن نوضحهما فما يأتي :

والبرهانان هما :

١ ـ قدرة الله على اهلاك المسيح .

٢ ـ أن المسيح مثل بقية البشر يأكل ويمشي و . .

يقول القرآن حول البرهان الاول :

« فمن يملك من الله شيئاً ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم ، وأمه ومن في الارض جميعاً ، ولله ملك السماوات والارض يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير »
(المائدة ـ ١٧)

ولاريب أن جميع النصارى يعترفون بأن السيد المسيح « ابن » لمريم ولذلك يقولون : المسيح بن مريم .

فاذا كان عيسى « ابناً » لمريم فلابد أنه بشر كسائر البشر وآدمي كبقية الادميين ، محياه ومماته بيد الله ، وتحت قدرته ، فهو تعالى يهبه الحياة متى يشاء ، وهو تعالى يميته متى أراد، ومع هذه الحالة كيف تعتبره النصارى «الهاً» وهو لايملك لنفسه حياة ولا موتاً ؟ ؟ !

والجدير بالذكر أن القرآن الكريم وجه في هذه الاية عناية كاملة الى « بشرية » المسيح باعتبار أن بشرية المسيح تشكل أساس البرهان الاول ولذلك نجد القرآن يصفه ـ عليه السلام ـ بأنه ابن مريم ، ويتحدث عن « أمه » وعن جميع من في الارض فيقول: «وأمه ومن في الارض جميعاً» مشيراً الى بشريته، بل وليثبت أن المسيح ليس أكثر من كونه واحداً من آحاد البشر وفرداً من أفراد النوع الانساني يشترك مع بني نوعه في كل الاحكام على السواء .

و بعبارة أوضح ان هناك قاعدة في الفلسفة الاسلامية هي قاعدة « حكم الامثال » التي تقول : « حكم الامثال فيما يجوز [عليها] وما لايجوز واحد ».

فاذاكان هلاك أفراد الانسان (ماعدا المسيح) ممكناً كان هلاك المسيح أيضاً ممكناً كذلك ، لكونه واحداً من البشر، وفي هذه الصورة كيف تعتبره النصارى الهاً ، والاله لايجوز عليه الموت ؟ !

ولتتميم هذا المطلب يختم القرآن الاية بجملة « ولله ملك السماوات والارض » وفي الحقيقة ان هذه الجملة تكون علة للحكم السابق فمعناه أن الله يملك اهلاك عيسى و أمه و كل أفراد البشر لانهم جميعاً ملكه ، و في قبضته ، وتحت قدرته ، فيكون معنى مجموع الاية : ان الله قادر على اهلاك عيسى وأمه لانه مالكهم جميعاً وبيده ناصيتهم دون استثناء، والقدرة على اهلاكه واهلاك أمه ، ادل دليل على كونه مخلوقاً له سبحانه .

البرهان الثاني : المسيح والاثار البشرية

خلاصته : أن المسيح وامه شأنهم شأن بقية الانبياء ، يأكلون الطعام، كأي بشر آخر ، اذ يقول :

« ما المسيح بن مريم الا رسول ، قدخلت من قبله الرسل ، وأمه صديقة ، كانا « يأكلان الطعام » (المائدة ــ ٧٥)

وعلى هذا فليس بين المسيح وامه وبين غيره من الانبياء والرسل أي فرق، وتفاوت ، فهم يأكلون عندما يجوعون ويتناولون الطعام كلما أحسوا بالحاجة الى الطعام ، وشأن عيسى وأمه شأنهم ، ولاريب أن « الحاجة » دليل الامكان، والاله منزه عن الحاجة والامكان .

ان هذه الاية لاتبطل الوهية المسيح فحسب ، بل تبطل الوهية أمه أيضاً، اذ يستفاد من بعض الايات أن « امه » كانت معرضا لهذه التصورات الباطلة أيضا حيث يقول القرآن :

« أأنت قلت للناس : أتخذوني وأمي الهين من دون الله » ؟ ! (المائدة ـ ١١٦)

لقد استوفينا البحث حول التثليث في نظر القرآن وبقي البحث حوله من زاوية البراهين العقلية ، وسيوافيك ذلك في مختتم هذا الفصل ، بعد ان ندرس بنوة عيسى ومعبوديته وبطلانها قرآنيا، لنتفرغ بعده الى دراسة التثليث عقلياً .

الله سبحانه واتخاذ الولد (١) .

تعتبر مسألة بنوة المسيح لله احدى مظاهر الشرك في « الذات » ، الذي يصور حقيقة الاله الواحد في صورة الهة متعددة، ويقوم « التثليث » النصراني في الحقيقة على هذا الاساس (أي على أساس اعتبار المسيح ابناً لله) سبحانه .

وقد فند القرآن الكريم هذا الاعتبار الخاطىء وأبطله ببراهين عديدة ، وأوضح تفاهته بطريقين :

أولا/عن طريق البراهين العلمية الدالة على استحالة أن يكون لله ولد مطلقاً سواء أكان هذا الولد عيسى ـ عليه السلام ـ أم غيره .

وثانياً/عن طريق بيان تولد المسيح من أمه ، واستعراض حياته البشرية، الدال على بطلان كونه « ولداً » لله خصوصاً .

على أن النصارى ليسوا هم وحدهم الذين اعتقدوا بوجود ولد لله ، بل قالت بمثل ذلك اليهود حيث ينقل سبحانة عنهم :

« وقالت اليهود : عزير ابن الله » (التوبة ـ ٣٠)

وحذى حذوهم مشركوا العرب حيث كانوا يتصورون أن « الملائكة » بنات الله اذ يقول سبحانه :

---

(١) هذه هي المسأله الثانية التي اشرنا اليها ـ آنفا في مطلع بحث التثليث .

« يجعلون لله البنات سبحانه » (النحل ـ ٧٥)

واليك هذه البراهين حول الطريق الاول بالتفصيل .

البرهان الاول :

يقول سبحانه :

« بديع السماوات و الارض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل
« شيء وهو بكل شيء عليم » (الانعام ـ ١٠١)

اشير في هذه الاية الشريفة الى برهانين على استحالة اتخاذ الله للولد :

١/ان اتخاذ الولد يتحقق بانفصال جزء من الاب باسم «البويضة» ويستقر في رحم الام ويتفاعل مع ما ينفصل منها وتسمى بالحويمنات ، وتواصل تلك البويضة تكاملها حتى يكون الوليد بعد زمن .

اذن فمثل هذه العملية تحتاج ولاريب الى وجود «زوجة» أو بتعبير القرآن الى « صاحبة » في حين يعترف الجميع بعدم الصاحبة له سبحانه كما يقول القرآن « ولم تكن له صاحبة » .

٢/ان كان معنى « اتخاذ الولد » هو ماقلناه، اذن فلا يكون الولد مصنوعاً لله ومخلوقاً له تعالى بل يكون عدلا وشريكاً له .

لان « الوالد » ليس خالق « الولد » بل الولد جزء من والده انفصل عنه، ونمى خارجه وكبر، في حين ان الله خالق كل شيء ماسواه من الاشياء بلا استثناء كما تقول : « وخلق كل شيء » .

ويقول سبحانه في صدر الاية « بديع السماوات والارض » بمعنى موجد السماوات والارض وخالقهما وما فيهما .

البرهان الثاني :

« الذى له ملك السماوات والارض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك
« وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (الفرقان ـ ٢)

وقد اشير في هذه الآية الى برهان واحد على « نفى الولد لله » وهومسألة « المالكية التكوينية له سبحانه والوهيته المطلقة » لما سواه ، وتوضيحه :

ان هناك نوعين من المالكية: مالكية اعتبارية ، تنشا من العقد الاجتماعي الدارج بين ابناء البشر ، ومالكية تكوينية تنشأ من خالقية المالك .

ان مالكية الانسان لامواله مالكية ناشئة عن «العقد الاجتماعي» الذيأذعن له الانسان بغرض ادارة الحياة وضمان تمشيتها وجريانها ، في حين أن مالكية الله للسماوات والارض وما بينهما مالكية تكوينية ناشئة عن خالقيته لها .

فاذا كان الله سبحانه مالكاً لكل شيء فلا يمكن حينئذ أن نتصور له ولداً لان « ولد » الانسان ـ بحكم كونه ليسمخلوقاً له ـ لايكون مملوكاً له كذلك مع انا أثبتنا أن الله مالك لكلشيء لكونه خالقا لكل شيء، والى هذا البرهان أشير في هده الآية : « الذي له ملك السماوات والارض ولم يتخذ ولداً » .

كما اشيرـ فيذيلهذهالاية ـ اليعلة هذهالمالكية واساسها وهو«الخالقية» اذ يقول : « وخلق كل شيء » .

البرهان الثالث :

« وقالوا : اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السماوات والارض كل له قانتون »
« بديع السماوات والارض واذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون » (البقرة ـ ١١٦ و١١٧).

استدل في هاتين الآيتين على « نفي الولد » بثلاثة براهين :

١/أن معنى الولد هو انفصال جزء من الوالد واستقراره في رحم الامّ ، وهـذا يستلزم كون الله جسماً ، ومتصفاً بالآثار الجسمانية كالمكان ، والزمـان والجزئية ، والتركب من الاجزاء بينما يكون الله سبحانه منزهاً عن هذه الامور

والى هذه الناحية أشارت الاية بكلمة « سبحانه » .

٢/ان الوهية الله مطلقة وربوبيته عامة وشاملة ، فكل الموجودات قائمةبه ومحتاجة اليه ، غير مستغنية عنه .

فاذا كان له « ولـد » يلزم ــ حتماً ــ أن يكون الولد مثيلا ونظيراً لـه في الاتصاف بجميع صفات الله ومنها : « الاستقلال والغنى عن الغير » على حين ثبت كونه سبحانه مالكاً مطلقاً للسماوات والارض ومابينهما فهي قائمة به، تابعة له، محتاجة اليه دون استثناء ومطيعة لامره وخاضعة لمشيئته بلا منازع ، وليس هنا موجود مستقل غيره .

والى هذا البرهان أشار بقوله سبحانه: « له ما في السماوات والارض كل له قانترن » .

٣/انه لاموجب لاتخاذ الله للولد، لان طلب الابناء والاولاد، اما أن يكون لغرض استمرار النسل والذرية ، أو بهدف الاستعانة بهم لرفع الاحتياج عند الشيخوخة والعجز، ولا يمكن أن يتصور أي واحد من هذه الدوافع في مقامه سبحانه والى هذا أشارت الاية بقولها :

« بديع السماوات والارض واذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون »

فأية حاجة تتصور لله الى الولد وهو بديع كل شيء ؟

وفي آية اخرى اعتمد على موضوع «الغنى الالهى» لنفي الولد، اذيقول:

« قالوا : اتخذ الله ولداً سبحانه هو الغنى له ما فى السماوات وما فى الارض »

(يونس ــ ٦٨)

وهكذا ينفي القرآن الكريم خرافة اتخاذ الله للبنين والبنات، تلك الخرافة التي كانت توجد في الديانات القديمة كـ : «اليهودية» و«النصرانية» و«الزرادشتية» و« الهندوكية » ، وعند المشركين .

ولقد استدل المسيحيون على بنوة عيسى لله بتولده من غير اب، اذ قالوا

للنبي ـ صلى الله عليه وآله ـ هل رأيت ولداً من غير أب؟ اذن فليس لعيسى من أب الا الله .

فأجاب الله عن هذا الزعم بقوله :

« ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون »
(آل عمران ـ ٥٩)

أي ان مثل عيسى في تكونه من غير اب كمثل آدم في خلق الله له من غير اب وام فليس عيسى عندئذ بأبدع وأعجب من آدم فكيف أنكروا هذا وأقروا بذلك ؟

خلاصة ما سبق :

تلخص مما سبق أن القرآن يستند في نفيه لاتخاذ الله ولداً على البراهين التالية :

١ ـ ليست له سبحانه أية زوجة حتى يكون له ولد منها .

٢ ـ انه تعالى خالق كل شيء واتخاذ الولد ليس خلقاً بل هو انفصال جزء من الوالد وهو ينافي خالقيته لكل شيء .

٣ ـ انه مالك كل شيء مالكية ناشئة عن الخالقية وكون المسيح ولداً له سبحانه يستلزم عدم مخلوقيته وهو يستلزم عدم كونه مملوكاً وهو ينافي مالكية الله العامة .

٤ ـ انه سبحانه منزه عن أحكام الجسم، واتخاذ المسيح ولداً يستلزم كون الله جسماً ومحكوماً بالاحكام الجسمانية لان معنى كون المسيح ولداً له سبحانه هو انفصال جزء منه سبحانه وهو يستلزم كونه جسماً .

٥ ـ ان جميع الاشياء قائمة بالله فلا استقلال لسواه في حين يستلزم افتراض ولد لله سبحانه استقلاله كاستقلال الوالد حتى يكون الولد نظير الوالد .

٦ ـ ان الله تعالى غني فلا حاجة له الى ولد .

٧ ـ ان كون المسيح دون والد ليس بأعجب من آدم الذى وجد من دون ابوين مطلقا .

* * *

وأما الطريق الثاني(١) الذي سلكه القرآن لابطال «بنوة خصوص المسيح» فهو بيان حياة السيد المسيح وشرحها بنحو واضح في سور مختلفة خاصةً في سورة « مريم » (٢) بحيث لايبقى أي شك لمنصف في « بشريته » عليه السلام.

وقد وردت في بعض الايات التي مرت في هذا البحث نماذج عن حياته البشرية (٣) .

بقى هنا بحث هام اعتنى به القرآن الكريم بجد ، وهو مسألة كون المسيح معبوداً وانه لايستحق العبادة سواء أكان ابنا لله سبحانه أم لا، وسواء أصح التثليث ام لا. وهذه مسأله مستقلة تجتمع مع نفى التثليث والبنوة، ولاجل ذلك نستعرض هذا البحث مستقلا عن البحثين الماضيين .

القرآن ومعبودية المسيح

ان القرآن ينزه « الله » تنزيهاً مطلقاً عن أن يبعث رسلا يدعون الناس الى

(١) قد تقدم آنفا فى صفحة ٢٦٤ ان القرآن استعرض مسأله نفى الولد لله سبحانه بشكلين تارة عن طريق نفى اى ولد له سواء أكان المسيح ام غيره واخرى عن طريق نفى خصوص بنوة المسيح ، وقد استوفينا البحث فى القسم الاول واليك البحث فى القسم الثانى .

(٢) راجع سورة مريم الايات ١٦ ــ ٣٥ .

(٣) راجع سورة المائدة الاية ١٧ و الاية ٧٥ . وسورة التوبة الاية ٣٠ وسيوافيك قوله سبحانه « انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته القاها الى مريم » فبملاحظة حالاته فى هذه الدنيا نجزم بانه مخلوق لله سبحانه وليس ولدا له .

عبادة أنفسهم بدل الدعوة الى عبادة الله سبحانه ، فقال :

« ما كان لبشر أن يؤتيــه الله الكتاب و الحكم والنبوة ، ثم يقول للناس : كونوا عباداً لى من دون الله ، ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم « تدرسون »

« ولا يأمركم أن تتخــذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتــم « مسلمون » (آل عمرآن ـ٩٧ و٨٠)

وفي هاتين الايتين نفي لمعبودية المسيح أو مشاركته في الربوبية .

* * *

كما أن القرآن الكريم طرح مسألة عبادة السيد المسيح في آيات اخرى وأبطل- بنفي مالكية المسيح لضر عباده ونفعهم- امكان كونه مستحقا للعبادة فيقول:

«قل : أتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضراً ولا نفعاً والله هو السميع العليم ؟!» (المائدة ـ ٧٥)

و حيث أن البحث هنا هو حول التوحيد الذاتي ، فنرجيء البحث عــن التوحيد في العبادة مطلقا وبطلان معبودية المسيح خصوصا الى الفصل التاسع.

غير أن التدبر في هذه الاية والايات المشابهة لها يوضح لنا نقطة مهمة وهي: أن الدافع الاساسى لاتخاذ شخص أو شيء معبوداً انما هو لاجل الاعتقاد بمالكية ذلك المعبود لضرهم ونفعهم .

وعلى هذا فكــل خضوع وخشوع ينبع من هذه النقطة المهمة يمكن أن أن يكون مصداقاً للشرك في العبادة .

وأما اذا خضع أحد أمام انسان آخر دون هذا الدافع فان عمله لايكون حينئذ الا احتراماً ، وتكريماً وليس عبادة .

وسوف يأتي مفصل هذا القسم فى الفصل التاسع انشاء الله .

وبالتالــى فان القرآن الكريم يبدي نظره حول « السيد المسيح » وهــو

ـ في الحقيقة ـ الرأي الصحيح البعيد عن أية مبالغة أو غمط حق، وهو قوله سبحانه .

« يا أهل الكتاب لاتغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق ، انما المسيح
« عيسى بن مريم رسـول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منـه ، فآمنوا بالله ،
« ورسله ولا تقولوا : ثلاثة ، انتهوا خيراً لكم » (النساء ـ ١٧١)

فلقد وصفت هذه الاية السيدالمسيح بأفضل مايمكن ان يكون مبيناً لحقيقة شخصية رفيعة الشأن جليلة المقام وكان هذا الوصف والتعريف رفيعاً ومؤثراً جداً بحيث جعل النجاشي (ملك الحبشة) الـذي سأل جعفر بن أبي طالب أن يبين له رأي القرآن في المسيح فقرأ عليه هذه الاية .

أقول : جعل النجاشي يعمد ـ بعد سماعه الاية ـ الى عود من الارض ، ويقول :

« ماعدا [أي ماتجاوز] عيسى عما قلت هذا العود) (١)

ان الاوصاف التي وصف بها عيسى في هذه الاية هي :

١ ـ « انما المسيح »، وتعني لفظة المسيح: المبارك وقد وصف عيسى في آية اخرى بهذا النحو :

« وجيهاً في الدنيا والاخرة ومن المقربين » (آل عمران ـ ٤٥)

٢ ـ « عيسى بن مريم » ، فقد وصف في هذا المقطع بكونه «ابناً لمريم» ومع هذا كيف يجوز أن يعتبره النصارى الهاً ، أو ابناً لله ؟ !

٣ ـ « رسول الله » حيث وصف بالرسالة والنبوة، فلا هو اله ولا هو رب كما ادعى النصارى .

٤ ـ «كلمة الله » وهنا لابد أن نقول : أن الكون باجمعه وان كان كلمة لله

---

(١) الكامل لابن الاثير ج ٢ ص ٥٥ .

وان النظام البديع وان كان يحكي عن علمه ويخبر عن حكمته وتعبر عن قداسته كما تعبر الالفاظ والكلمات عن معانيها ، ولكن حيث ان هـذه الكلمة (اعنى المسيح) خلق دون توسط أسباب وعلل، لذلك اطلقت عليه لفظة الكلمة بخصوصه لابراز أهميته الخاصة من بين كلمات الله الاخرى .

٥ ـ « وروح منه » أي من جانب الله .

التثليث في نظر العقل :

بعد أن فرغنا من البحث حول التثليث من وجهة نظر القرآن، يتعين علينا أن نعرضه على المعايير العقلية لنرى مدى انطباقه على تلك المعايير .

تحكي كلمات المسيحيين ـ في كتبهم الكلامية ـ عن أن الاعتقاد بالتثليث ـ عندهم ـ من المسائل التعبدية التى لا تدخل في نطاق التحليل العقلي ، لان التصورات البشرية لا تستطيع ان تصل الى فهم هذا المطلب، كما ان المقايسات التى تنبع من العالم المادي تمنع من ادراك حقيقة التثليث لان حقيقته ـ حسب زعمهم ـ فوق القياسات المادية .

ثم يقولون : حيث ان تجارب البشر مقصورة بالمحدود فاذا قال الله بأن طبيعته غير المحدودة تتألف من ثلاثة أشخاص ، لزم قبول ذلك ، اذ لا مجـال للمناقشة في ذلك، وان لم يكن هناك أي مقياس لمعرفة معناه، بل يكفي في ذلك ورود الوحى على وان هؤلاء الثلاثـة يشكلون ، بصورة جماعيـة ، « الطبيعة الالهية اللامحدودة » !! وانهم رغم تشخص كل واحد منها وتميزه عن الاخرين ليس بمنفصل ولا متميز عن الاخر رغم انه ليست بينهم أية شركة في الالوهية بل كل واحد منهم اله مستقل بذاته ومالك بانفراده لكامل الالوهية ! ! ! (١) .

(١) انظر الى التناقض الواضح بين تشخص كل واحد من جانب وعدم تميز كل واحد عن الاخر ولاجل ذلك جعلوا منطقة التثليث منطقة محرمة على العقل .

فالاب مالك ـ بانفراده ـ لتمام الالوهية وكاملها متحقق فيه دون نقصان .

والابن كذلك مالك ـ بانفراده ـ لتمام الالوهية وكامل الالوهية متحقق فيه دون نقصان .

وروح القدس هو أيضاً مالك ـ بانفراده ـ لكامل الالوهية وان الالوهية بتمامها متحققة فيه دون نقصان .

هذه العبارات وما يشابهها من التوجيهات للتثليث المسيحي توحي بأنهم يعتبرون مسألة التثليث فوق الاستدلال والبرهنة العقلية ، وأنها بالتالي « منطقة محرمة » على العقل ، فلا يمكن الاستدلال الصحيح عليها ، بل مستند ذلك هو الوحي والنقل ليس غير .

ولهذا ينبغي ـ قبل أي شيء ـ أن نبحث أولا في الادلة النقلية ، وهم وان كانوا يستندون في هذه الفكرة الى النقل ولكن ليس للتثليث أي مستند نقلي معتبر.

وأما « الاناجيل » الاربعة الفعلية فليست بمعتبرة اطلاقاً، اذ لا تشبه الوحي بل تدل طريقة كتابتها على أنها من بقايا أدب القرن الاول والثاني الميلاديين، وهذا يعني عدم كونها متعلقة بفجر المسيحية حقيقة .

ثم ان عالم ماوراء الطبيعة وان كان لا يمكن أن يقاس بالامور المادية المألوفة ولكنه ليس بمعنى ان ذلك العالم فوضى وخلو من المعايير . بل لكل مقياسه الخاص ، و الدليل على ذلك ان هناك سلسلة من القضايا العقلية (التي لا تقبل النقاش والجدل) تحكم في عالم المادة ، وعالم ماوراء المادة سواء كمسألة احتياج كل معلول الى علة و كمسألة (امتناع اجتماع النقتضين).

الى غير ذلك من القواعد العامة الحاكمة في عالمي المادة والمعنى .

وعلى ذلك اذا أبطلت البراهين العقلية مسألة التثليث لم يعد مجال للاستناد بالادلة النقلية ، بل يتعين أن نعترف ببطلان النصوص هذه، ونذعن بانها ليست

من كلام الله ووحيه اذكيف يجوز للوحي أن يخالف ما هو مسلم عقلا .

اذا عرفت هذا، حان الوقت لان نعرف حقيقة الامر من وجهة نظر العقل.

هل يمكن واحد وثلاثة في آن واحد ؟

يتعين علينا أن نعرف أولا ما هو المقصود من التثليث الذي ربما يعبرون عن الموصوف به بـ «الثالوث المقدس» وهم يقولون في تفسير فكرة «التثليث»:

« انالطبيعة الالهية تتألف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر أي الاب والابن وروح القدس .

والاب هو خالق جميع الكائنات بواسطة الابن. والابن هو الفادي، وروح القدس هو المطهر وهذه الاقانيم الثلاثة مع ذلك ذات رتبة واحدة، وعمل واحد)(١).

والاقنوم ــ لغة ــ يعني: الاصل، والشخص، فاذن يصرح المسيحيون بأن هذه الالهة الثلاثة ذات رتبة واحدة، وعمل واحد، وارادة واحدة، بموجب هذا النقل.

ونحن نتساءل ماهو مقصودكم من الالهة الثلاثة؟ والواقع ان للتثليث صورتين لايناسب اي واحد منهما مع المقام الربوبي.

١/ أن يكون لكل واحد من هذه الالهة الثلاثة وجوداً مستقلا عن الاخر بحيث يظهر كل واحد منها في تشخص ووجود خاص فكما ان لكل فرد من أفراد البشر وجوداً خاصاً ،كذلك يكون لكل واحد من هذه الاقانيم ، أصل مستقل، وشخصية خاصة ، متميزة عما سواها .

غير أن هذا هو نظر « الشرك » الجاهلي الذي كان سائداً في عصر الجاهلية في صورة تعدد الالهة ، وقد تجلى في النصرانية في صورة التثليث ! ! !

ولكن دلائل « التوحيد » قد أبطلت أي نوع من انواع «الشرك» من الثنوية

---

(١) قاموس الكتاب المقدس .

والتثليث في المقام الالوهي والربوبي .

وقدوافتك تلك الادلة حول التوحيد في الذات وسيأتي مايدل على التوحيد في الربوبية في الفصل الثامن. والعجيب ـ حقاً ـ أن مخترعي هذه البدعة من رجال الكنيسة يصرون ـ بشدة ـ على أن يوفقوا بين هذا «التثليث» و«التوحيد» بالقول بأن الاله في كونه ثلاثة، واحد، وفي كونه واحداً ثلاثة وهل هذا الا تناقض فاضح؟! اذ لا يساوي الواحد مع الثلاث في منطق أي بشر؟ وليس لهذا التأويل من سبب غير انهم لما واجهوا ـ من جانب ـ أدلة التوحيد اضطروا الى الاذعان بوحدانية « الله » تعالى .

ولكنهم من جانب آخر لما خضعوا للعقيدة الموروثة (أي عقيدة التثليث) التي ترسخت في قلوبهم أيما رسوخ، حتى أنهم اصبحوا غير قادرين من التخلص منها، والتملص من حبائلها، التجأوا الى الجمع بين التوحيد والتثليث وقالوا: أن الاله واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد ! !

أقانيم ثلاثة ام شركة مساهمة ؟ !

هناك تفسير آخر للتثليث وهو : أن يقال ان الاقانيم الثلاثة ليست بذات وجودات مستقلة بل هي بمجموعها تؤلف ذات اله الكون ـ الواحد. فلايكون أي واحد من هذه الاجزاء والاقانيم باله بمفرده، بل الاله هو المركب من هذه الاجزاء الثلاثة .

ويرد على هذا النوع من التفسير أن معنى هذه المقالة هو كون الله «مركباً» محتاجاً في تحققه وتشخصه الى اجزاء ذاته (أي هذه الاقانيم الثلاثة) بحيث مالم تجتمع لم يتحقق وجود الله .

وفي هذه الصورة سيواجه أرباب الكنيسة والنصارى أشكالات أكثر وأكبر

من ذي قبل :

ألف/ أن يكون اله الكون محتاجاً في تحقق وجوده الى الغير (وهو كل واحد من هذه الاقانيم باعتبار أن الجزء غير الكل) في حين أن المحتاج الى الغير لا يمكن أن يكون الها واجب الوجود ، بل يكون حينئذ ممكناً مخلوقاً محتاجاً الى من يرفع حاجته كغيره من الممكنات .

بل يلزم كون الاجزاء الممكنه مخلوقة لله سبحانه من جانب ويلزم ان يكون الاله المتكون منها مخلوقا لها من جانب آخر .

باء / اما ان تكون هذه الأجزاء ممكنة الوجود أو واجبة، فعلى الاول يلزم احتياج الواجب (اعنى الكل) الى الاجزاء الممكنة ، وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب الوجود ، وهو محض الشرك . وعندئذ فلا مناص من ان يكون ذلك الاله الخالق بسيطا غير مركب من اجزاء واقانيم .

جيم/ ان القول : بأن في الطبيعة الالهية أشخاصاً ثلاثة ، وأن كل واحد منها يملك تمام الالوهية ، معناه أن يكون لكل واحد من هذه الثلاثة «وجوداً مستقلا » مع انهم يقولون : ان طبيعة الثالوث لا تقبل التجزءة .

وبتعبير آخر، ان بين هذين الكلامين (أي استقلال كل اقنوم بالطبيعة الالوهية وعدم قبول طبيعة الثالوت للتجزءة) تناقضاً صريحاً .

دال/ اذا كانت شخصية الابن الهاً (أي أحد الالهة) فلماذا كان يعبد الابن اباه ؟ وهل يعقل أن يعبد اله الهاً آخراً مساوياً له ، وأن يمد اليه يد الحاجة ، أو يخضع أحدهما للاخر ويخفض له جناح التذلل والعبودية وكلاهما الهان كاملا الالوهية ؟ ! !

هذا حق المقال حول التثليث ومن العجب ان احد القسيسين القدامى وهو « أوغسطين » قال : أؤمن بالتثليث لانه محال (١) ! ! !

(١) راجع مقارنة الاديان المسيحية للكاتب احمد شلبى .

الفصل السادس

الله وبساطة ذاته تعالى

« وعينية صفاته لذاته »

بساطة ذاته تعالى

١ ـ التوحيد الذاتي وبساطة الذات .

٢ ـ ذات الله منزهة عن التركيب الخارجي .

٣ ـ ذاته منزهة عن التركيب العقلي .

٤ ـ صفات الله عين ذاته .

٥ ـ الدليل على وحدة الصفات والذات .

٦ ـ تعدد الصفات وبساطة الذات كيف ؟

بساطة ذاته تعالى

ويقع البحث فى هذا الفصل فى مقامين :

١ ـ ذات الله منزهة عن التركيب

٢ ـ صفات الله عين ذاته

بعد ماعرفنا «التوحيد الذاتي» بمعنى نفى الشبيه والنظير والمثيل لله سبحانه ببراهينه ، يتعين علينا الآن ان نستعرض « التوحيد الذاتي » من زاوية اخرى ، وهي بساطة الذات الالهية ، ونفى أي نوع من انواع التركيب الخارجى والعقلى فيها .

ولما كانت لمسألة بساطة الذات عن التركيب الخارجي والعقلي، ومسألة التوحيد في الصفات (بمعنى اتحاد الذات مع صفاتها وجوداً وخارجاً) دلائل مشتركة جعلناهما في فصل واحد وهو الفصل الحاضر، مع الاعتراف بان المسألتين من بابين مختلفين فمسألة « بساطة الذات » من فروع التوحيد الذاتي ، ومسألة اتحاد الذات والصفات من شعب التوحيد في الصفات . ونركز بحثنا أولا على بساطة الذات .

التوحيد الذاتي وبساطة الذات :

للتوحيد الذاتي معنيان :

١ ـ أن الله واحد لا يتصور له نظير ولا مثيل .

٢ ـ أنذاته تعالى بسيطة ومنزهة عنأي نوع منأنواع التركيب، والكثرة العقلية ، والخارجية .

وقد اصطلح بعض العلماء على التوحيد الذاتى بالمعنىالاول بالواحدية، وبالمعنى الثاني بالاحدية. ولعلهذين الاصطلاحين مبتنيان علىأن لفظة «واحد» تعنى فيلغة العرب مايقابلالاثنين فاذا قلنا: «الله واحد» يعنى لا ثانيله ولا نظير ولا مثيل ولا عديل، ولكن لفظة « أحد » تعني الوحدة فيمقابل التركيب، واذا وجدنا القرآن يصف « الله » بلفظة الاحد ويقول «هو الله احد» فهو يقصدمقابلة « التثليث التركيبى » الذى كانت النصارى تدعيه فتزعم بأن المقام الالـوهى « مركب » من ثلاثة أقانيم .

ويدل على ذلك أنه لو كان المقصود من « أحد » في هذه الاية هو أنالله واحد ، ولا نظير له لما كان ثمة داع لتكرار هذا المضمون في ذيل السورة اذ يقول : « ولم يكن لهكفواً أحد »، ويتضح ماقلناه اذا وقفنا على أنهذهالسورة برمتها نزلت في رد عقائد المسيحيين ، وان لم يرد ذكرهم بالاسم .

وعلىكل حال سواء أطابق هذا الاصطلاح المعنى اللغوى لـ : «الواحد» أو « الاحد » أم لا (١)، فان مثل هذا الاصطلاح سبب للتفكيك بين نوعينمن « التوحيد الذاتى » .

* * *

قد يتصور الانسان ـ في النظرة البدائية ـ أنه لا توجد فى القرآن أيةآية أوآيات ناظرة الى هذا القسم من التوحيد (اي بساطة الذات)، وكأن القرآن

---

(١) سنثبت فى البحث القرآنى لهذا الفصل أن المعنى اللغوى للواحد والاحد هـو الذى جاء فى هذا الاصطلاح .

أوكل أمثال هذه البحوث الى عقل البشر . ولكننا عندما نعيد النظر في القرآن بعد الاطلاع على التحقيقات الفلسفية التي من شأنها اعطاء الانسان نظرة أعمق وأوسع نجد أن القرآن يصف الله سبحانه بطائفة من الصفات التي لا تنسجم مع أي نوع من أنواع التركيب في الذات أبداً ، وهو يدل ضمنياً على نفي التركيب واثبات البساطة لذاته تعالى . وقد ذكرنا في السابق أن القرآن ذا أبعاد متعددة من حيث الاهداف والمعاني وانه يمكن أن يدرك بعد من أبعاد الاية في النظرة الاولى بينما ينكشف بعد آخر لنفس الاية في النظرة الثانية في حين يكون اكتشاف بعد ثالث ورابع لنفس الاية محتاجاً الى مزيد تعمق وامعان.

ويؤيد هذا الامر ماقاله الامام السجاد حول آيات من سورة الحديد :

« ان الله عزوجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام
« متعمقون فانزل الله عزوجل « قل هو الله احد الله
« الصمد » والايات من سورة الحديد . . الى قوله
«وهو عليم بذات الصدور فمن رام وراء ماهنالك هلك»(١)

لهذا يجب أن لانكتفي ـ في استخراج المعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد من الايات القرآنيه ـ بالنظرة الاولى بل لابد من الغوص في بحار القرآن، معتمدين على النظر الاعمق ، والجهد الفكري الاكثر ، فحينئذ سنرى أية جواهر ثمينة سنصيب في هذا الغوص المبارك .

لهذا السبب ولكي نقوي من نظرتنا فاننا سنعالج مسألة «بساطة او تركيب الذات » وكذا التوحيد في الصفات من نظر العقل أولا ، ثم نطرح بعد ذلك هذه المسألة على القران وصحاح الاحاديث .

---

(١) توحيد الصدوق ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ طبع الغفاري .

١ ـ ذات الله منزهة عن التركيب الخارجي !

والمراد من «التركيب الخارجي» هوان يكون الشيء ذا أجزاء خارجية ، كالمعادن والمحاليل الكيماوية ، التي تتألف من الاجزاء المختلفة .

ولكنْ مثل هـذا « التركيب » يستحيل في شأن « الله » سبحانه لان الشيء المركب من مجموعة الاجزاء سيكون « محتاجاً » في وجوده الى تلك الاجزاء لامحالة ، والمحتاج الى غيره معلول لذلك الغير ولا يصلح للالوهية حينئذ .

هذا مضافاً الى أن الاجزاء المؤلفة للذات الالهية اما أن تكون « واجبـة الوجود » فحينئذ سنقع في مشكلة « تعدد الالهة » التي يعبر عنها في علم الكلام بتعدد القدماء .

واما أن تكون «ممكنة الوجود» وفي هذه الصورة ستحتاج هذه الاجزاء الى الغير ليوجدها ، فيكون معنى هذا أن مافرضناه «الها» يكون معلولا لاجزاء ذاته التي هي معلولة لموجود أعلى وبالتالي لايكون الهاً .

٢ ـ ذاته منزهة عن الاجزاء العقلية :

ولتوضيح هذا النوع من البساطة نذكر الامور التالية :

الف/ان الشيء، يعرف بجنسه وفصله او بمايقوم مقامهما التي تسمى بالماهية وليس للماهية أي دور، الا تحديد وجود الاشياء وبيان موقعها في عالم الوجود.

باء/ان كل موجود ممكن مركب من شيئين: ماهية ووجود وليس المقصود تركبه من الجزئين الخارجيين كالعناصر المتركبة بل المراد هو أن الذهن النقاد يرى الشيء الخارجي الواحد ـ في مختبر العقل ـ مكوناً من جزئين :

احدهما يحكي عـن مرتبته الوجودية وانه يقع في اى مرتبة مـن مراتب

الوجود ، من الجماد والنبات والحيوان ، وغيرها ، والثاني يحكي عن عينيته الخارجية التي طرد بها العدم عن ساحة الماهية .

ولكن هذا النوع من التركيب يستحيل في شأن الذات الالهية، لانها اذا كانت مؤلفة من وجود وماهية ، انطرح هذا السؤال :

ان الماهية كانت في حد ذاتها فاقدة للوجود والعينية، فبماذا طرد هذا العدم واقيم محله الوجود فان هذا الطرد يحتاج ـ تبعاً لقانون العلية العام ـ الى عامل خارجي عن ذات الشيء ؟ ومن المعلوم أن الشيء المحتاج الى العلة الخارجة عن وجوده ممكن لايستحق الالوهية ؟!

ولاجل هذا ذهب العلماء الى بساطة ذاته وانها منزهة عن الماهية، وهو عين الوجود وصرفه .

٣ ـ صفات الله عين ذاته

لاشك في أن لله سبحانه صفاتاً ، كالعلم والقدرة والحياة ، غير انه يجب ان نقف على انها هل هي ازلية ام حادثة، وعلى الاول فهل هي «زائدة» على الذات، وبعبارة اخرى هل الصفات « عين » الذات او « غيرها » ؟

ان هناك فرقة واحدة اعني الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني ذهبت الى حدوث الصفات، وقالوا بخلو الذات الالهية عنها ـ في البداية ـ ثم اتصفت بها فيما بعد (١) .

ولو تجاوزنا هذه الفرقة لوجدنا جميع الفلاسفة والمتكلمين الاسلاميين متفقين على « أزلية » هذه الصفات .

ومما لايخفى أن الكرامية وغيرها مذاهب ابتدعتها السياسة العباسية آنذاك

(١) الاسفار الاربعة ج ٦ ص ١٢٣ .

لاشغال المفكرين الاسلاميين بالبحوث والمناقشات الجانبية ، لكي تسهل لهم السيطرة على الامة الاسلامية ولاجل هذا لانجد لهذه المذاهب المفتعلة بأيدي السياسات الزمنية المنحرفة أي أثر الا في طيات كتب الملل والنحل فقط .

ولو كانت « الذات الالهية » فاقدة لهذه الصفات منذ الازل لاستلزم ذلك حتماً أن تكون الصفات « ممكنة » وحادثة ، وحيث ان كل ممكن مرتبط بعلة ، ومحتاج الى محدث لزم أن نقف على محدثها .

فهل وجدت من قبل نفسها ، او من قبل الله سبحانه ، او من جانب علية اخرى ، وكلها باطلة .

اما الاول فلا يحتاج الى مزيد بيان اذ لايعقل ان يكون الشيء علة لنفسه، واما الثاني فكسابقه فان فاقد الشيء لايكون معطيه اذ كيف يمكن ان يكون فاقد العلم معطياً له ، واما الاحتمال الثالث فكسابقيه ايضا ، اذ ليس هناك عامل خارجي محدث اخذاً بحكم التوحيد في الذات ، ولاجل ذلك اختار الجمهور من الاسلاميين ، ازلية الصفات .

* * *

فاذا ثبتت ازلية صفاته سبحانه كذاته يبقى بحث آخر وهو :

هل هذه الصفات القديمة الأزلية زائدة عليها لازمة لها ، كما ذهب الى ذلك فريق من المتكلمين الاسلاميين كالاشاعرة (١) ، أم هي « عين » الذات ، وأنه ليس للذات والصفات سوى مصداق واحد لاأكثر ، وهنا يتعين علينا أن نتوقف قليلا لنرى التفاوت بين القولين ثم بمعونة العقل نميز الصحيح عن غير الصحيح منها .

ولوضوح المطلب نقدم اموراً لها صلة بالموضوع :

---

(١) كشف المراد ص ١٨١ والاسفار الاربعة ج ٦ ص ١٢٣ .

١ ـ ان قولنا : الله سبحانه عالم ، مركب من كلمتين : الله وعالم وكل واحدة تحكي عن امر فالمبتدأ يحكي عن الذات والخبر يحكي عن صفته .

و القائل باتحاد صفاته مع ذاته لايقول باتحاد مفاهيمها مع ذاته اى اتحاد مفهوم العالم وما وضع عليه ذلك اللفظ مع مفهوم لفظ الجلالة الذى وضع عليه ذلك اللفظ بل يقصد منه اتحاد واقعية العلم مع واقعية ذاته وان وجوداً واخذاً ببساطته ووحدته مصداق لكلا المفهومين وليس مصداق لفظ الجلالة في الخارج غير مصداق لفظ العالم .

ثم يبقى هنا سؤال وهو ان ذاك الاتحاد لايختص بذاته سبحانه بل هو حال عامة الموجودات مع صفاتها فلماذا اختص هذا البحث بالله سبحانه وهذا ما نرجع اليه في الكلام التالي .

٢ ـ اذا قلنا ان زيداً عالم نرى ان علمه ليس بمنفصل عن ذاته ووجوده، بحيث لايمكننا ان نشير الى علمه على حدة والى ذاته على انفرادها ، فنقول هذا ذاته وهذا علمه بل الذات والعلم متحدان على الصعيد الخارجي . .

وعند ذلك يتوجه السؤال الاتي: ماهو مقصود القائلين باتحاد صفاته سبحانه مع ذاته؟ فان الاتحاد حسبما اوضحناه ليس منحصراً به سبحانه بل جارفي جميع الموجودات الممكنة. فان كل موجود ممكن يختلف عن صفاته مفهوماً ويتحد معها خارجاً .

عندما نقول: الصدف أبيض، أو العسل حلو، فان البياض متحد بالصدف، والحلاوة متحدة بالعسل بحيث لايمكن الاشارة الى الحلاوة بمعزل عن العسل وهكذا بالنسبة الى بياض الصدف ، فما الفرق بين النوعين من الاتحاد ؟ ويجاب على ذلك، بان المقصود من اتحاد الذات الإلهية مع صفاته تعالى ليس من قبيل اتحاد الصدف مع بياضه ، وعلم زيد مع ذاته بل هو نوع خاص من

الاتحاد والعينيـة لايوجد في غير الله . . وتوضيح ذلك هو ما تقرؤه في البيان التالي :

٣ ـ ان «الصفات والذات» في الممكنات وان كانت تتمتع بنوع من الاتحاد في كل الموارد ولكن كيفية الاتحاد في مورد «الصفات والذات الالهية» تختلف عن الاتحاد في الممكنات .

فان علم زيد وان كان متحداً مع ذاته بنوع من الاتحاد ولكن علمه لايتحد مع ذاته في جميع مراحلها ، بل يتحد معها في بعض مراحل الذات ، بدليـل أن زيـداً كان في مجتمعه ـ ذات يوم ولم يكن معه ذلـك العلم فكانت الذات متحققة ولـم يكن العلم معها ، وهذا يشعر بان ذاته اى ما به يكون زيد ، زيداً غير علمه . وهذا يشعر بان ذاك الاتحاد ليس بمثابة يجعل الصفات في مرتبـة حقيقته وذاته .

وبعبارة اخرى فان ملاك انسانية زيد والعناصر المكونة لذاته هي مايوجد في الاخرين سواء بسواء فان ملاك الانسانية، والعناصر المكونة لحقيقة الافراد الاخرين هي « الحيوانية والناطقية » التي تتكون منهما ذات زيد ، أما «علمه» فما هو الا « حلية » توجت انسانيته، وزينتها، وفضلتها على الاخرين ولتوضيح الحقيقة نفترض « بناء » قد تم وبقي طلاؤه الذي يطلى به ظواهر البناء وخارجه وابوابه وجدرانه .

وفي هذه الصورة ، فان كل ما ينقش على جدران هذا البناء ، يضيف الى جمال البناء جمالا اضافياً ، لكن هذا الطلاء رغم انه ليس منفصلا عـن البناء وجدرانه و أبوابه ، الا أنه لايشكل حقيقة البناء ، لان العناصر والمواد المنشئة لذلك البناء هي الحديد والاسمنت والجص والاجر، وليست الاصباغ والطلاء.

وعلى هذا فان اتحاد الابواب والجدران مع الطلاء (عندما نقول الجدار

أزرق) لايعني أن الالوان جزء منّ واقعيته وذاته بل غاية ما في الأمر أن الالوان قد اتحدت بظاهر الجدار لأنها اتحدت بذاته وحقيقته، وعلى هذا النمط يكون بياض الصدف وحمرة التفاح وصفرة الليمون . كما أن على غرار هـذا يكون اتحاد علم زيد بذاته .

وخلاصة القول أن الاتحاد في هذه الموارد ليس بمعنى ان « العارض » قد أصبح جزء مـن ذات « المعروض » بل اتحد مع بعض مراحله ومعنى هذا أن العارض والمعروض شيء واحد ولكن دون أن يكون العارض داخلا في ذات المعروض وجزء من حقيقته، وعلى هذا فالمقصود من « وحدة صفات الله مع ذاته» ليس على هذا النمط من الاتحاد بل وحدة آكد واشد بمعنى ان «صفات الله تشكل ذاته » سبحانه فهي « عين » ذاته وليست عارضة عليها ، وبالتالي ليس يعني ، أن ذاتـه شيء وصفاته شيء آخر ، بل صفاته هي ذاته وحقيقته ، فعلـم الانسان بشيء انما هو بعلم زائد على ذاته فهو بالعلم الزائد يطلع على ماهو خارج في ذاته فيدرك المرئيات والمسموعات عن طريق «الصور الذهنية» التي تدخل الى الذهن بواسطة الحواس الخمس ، واذا أخذت منه هـذه « الصور الذهنية » لم يعد قادراً على درك ماهو خارج عن ذاته ولكنه يحتفظ بذاته مع فقد علمه، وبما أن ذات الله «عين» علمه ، وليس العلم بزائد على «ذاته» ، فهو تعالى يدرك جميع المبصرات والمسموعات بنفس ذاته بحيث يكون فرض سلب العلم والقدرة عنه تعالى مساوياً لفرض نفي ذاته .

وعلى هذا فالمقصود من « اتحاد صفات الله مع ذاته » هو عينية الصفات للذات في عامة مراحلها وكون العلم الالهي عين الذات الالهية ، وكذا القدرة والحياة ، وغيرها من صفات الذات فهي عين ذاته سبحانه ، لا أن الذات شيء وحقيقة مستقلة ، والصفات حقائق طارئة على الذات وعارضة لها .

·نظرية الاشاعرة فى الصفات :

ان القول بزيادة الصفات على الذات لايخلو من مفاسد عقلية اظهرها انه يستلزم وجود قدماء ثمانية حسب تعدد صفاته تعالى ، وليس هذا الا الفرار من خرافة التثليث المسيحي، والوقوع فى ورطة القول بالقدماء الثمانية بدل الثلاثة فى حين أن براهين « التوحيد الذاتي » قاضية بانحصار القديم فى الله سبحانه وعدم وجود « واجب آخر سواه » .

الدليل على وحدة الصفات والذات :

١ ـ ان القول باتحاد ذاته سبحانه مع صفاته وعينية احدهما للاخر يوجب « غناه » سبحانه فى العلم ، بما وراء ذاته ، عن غيره ، فيعلم بذاته كل الاشياء دون حاجة الى الغير ، وهذا بخلاف القول بالزيادة ـ كما عليه الأشاعرة ـ فانه يستلزم ذلك افتقاره سبحانه فى علمه بالاشياء وخلقه اياها، الى امور خارجة عن ذاته، فهو يعلم بالعلم الذي هو سوى ذاته، ويخلق بالقدرة التى هي خارجة عن حقيقته وهكذا سائر الصفات من السمع والبصر، والواجب سبحانه منزه عن احتياجه الى غير ذاته فهو غني فى ذاته وفعله عمن سواه .

نعم الاشاعرة وان كانت قائلة بازلية الصفات مع زيادتها ولكنه ذلك لايدفع الفقر والاحتياج عن ساحته ، لان الملازمة غير العينية فكونه سبحانه مع صفاته متلازمين منذ الازل غير كونه نفس هذه الصفات وعينها .

والحاصل ان كون الصفات عندهم غير الذات عين القول باحتياجه في العلم والايجاد الى غيره .

اذ نتيجة قولهم بفصل الذات عن الصفات هي أنه يستعين في تحصيل العلم

بذاته، بعلم منفصل كما يعني ايضا أن يستعين في ايجاد شيء بقدرة خارجة عن ذاته على أن دلائل « عينية الصفات للذات » وبالعكس لاتقتصر على هذا الدليل الذي ذكرناه فقط ، ولكننا نكتفي بذلك .

تعدد الصفات وبساطة الذات كيف ؟

لقد قادتنا البراهين السابقة الى « بساطة الذات الالهية » وخلوها عن أي نوع من أنواع التركيب العقلي والخارجي ، وهنا ينطرح سؤال هو :كيف يتناسب تعدد الصفات مع بساطة الذات ؟ أليس يستلزم تعدد الصفات تركب الذات الالهية من صفات متعددة ، وهذا ما يخالف بساطتها ؟

ان السؤال انما يتوجه اذا كان كل واحد من هذه الصفات يشكل جزءً خاصاً ويحتل موضعاً معيناً من ذاته سبحانه، فحينئذ، يمكن القول بانه يستلزم التركيب في ذاته سبحانه .

ولكن اذا قلنا بأن كل واحد من هذه الصفات يشكل «تمام» الذات، برمتها وبأسرها فلا يبقى حينئذ اي مجال لتصور التركيب في شانه تعالى اذ ماذا يمنع من أن يكون شيء على درجة من الكمال بحيث يكون ذاته علماً كلها ، وقدرة كلها وحياة كلها ، دون أن تظهر أية كثرة في ذاته ، نعم لو كانت هناك كثرة فانما هي في عالم الاعتبار والذهن دون الواقع الخارجي اذ يكون في هذه الصورة مصداق العلم في الله نفس مصداق القدرة ويكون كلاهما نفس مصداق الذات بلا مغايرة ولا تعدد .

ولتقريب هذا المعنى الدقيق نشير الى مثال له في عالم الممكنات .

ولنأخذ مثلا: (الانسان) فكل وجوده مخلوق لله، بينما هو أيضا بكله معلوم له سبحانه دون أن يكون معنى ذلك أن جزء من ذات الانسان معلوم لله والجزء

الاخر مخلوق له سبحانه. بل كله معلوم لله في عين كونه مخلوقاً كله له وليست جهة المعلومية في الخارج غير جهة المخلوقية .

وللمزيد من التوضيح لاحظ النور فان الاضاءة والحرارة من خواص النور ولكن ليست الكاشفية والاضاءة مرتبطة بناحية خاصة من وجوده بل الاضاءة والكاشفية خاصية تمامه دون تبعض، كما أن الحرارة هي أيضاً خاصية تمامه دون أن يستلزم ذلك أي تعدد في ذات النور وحقيقته .

الى هنا تبينت لنا حسب التحليل العقلي مسائل ثلاث هي :

١ ـ ذات الله منزهة عن التركيب الخارجي .

٢ ـ ذات الله منزهة عن التركيب الذهني .

٣ ـ صفات الله عين ذاته .

وقد ذكرنا ـ في معرض بيان هذه الحقائق وشرحها ـ أن الامر لو كان على غير ما أثبتناه للزم أن يفتقر الله الى سواه تعالى .

فالواجب الوجود « غني » عن غيره، لا يفتقر الى شيء سبحانه، وسنذكر فيما يلي ما ورد من الايات في هذا المجال .

١ ـ هو الغني المطلق

ان القرآن يصف الله سبحانه في سبعة عشر مورداً بالغنى وعدم الافتقار والاحتياج فقال :

« والله غني حليم » (البقرة ـ ٢٦٣)

« فان الله غني عن العالمين » (آل عمران ـ ٩٧)

« ان الله غني حميد » (البقرة ـ ٢٦٧)

« والله هو الغني الحميد » (فاطر ـ ١٥)

« سبحانه هو الغني » (يونس ـ ٦٨)

« فان ربى غنى كريم » (النمل ـ ٤٠)

و في سورة فاطـر وصف القرآن الكريم جميع الناس بالفقر الـى الله كما وصف الله وحده بالغنى دون غيره اذ قال :

« يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله وهو الغنى الحميد »

وليس لغناه سبحانه معنى الا عدم احتياجه.

في ذاته ووجوده ، وفي علمه ، وقدرته الى من سواه. والاحتياج في هذه المراحل من أشد أنواع الاحتياج ، وقـد أسلفنا أن تركب الذات من الاجزاء الخارجية والعقلية يستلزم ـ بالبداهة ـ الاحتياج الى الاجزاء.

كما أنعدمعينية الصفات للذات الالهية دليل علىاحتياجه تعالى الىالعلم والقدرة الخارجين عنذاته، وحيث أن الله هو الغني غيرالمفتقر يلزم أنيكون منزهاً عن هذه التصورات .

فكونه سبحانه غنياًعلىالاطلاق يثبتالمسائل الثلاث: تنزهه عنالتركيب العقلى والخارجي وعينية صفاته ذاته .

٢ ـ هو الله الاحد

يقول اللغويون :

الاحد أصله وحد .

وحيث أن هذه اللفظة ذات معنى خـاص ، لذلك لا يوصف بها غير الله تعالى (١) .

ولو جعلت هذه اللفظه (أعني الاحد) في سياق النفي اطلقت على غيرالله مثل أن نقول : ما جائني من أحد . وأما لو جعلت في سياق الاثبات فتستعمل

(١) راجع مفردات الراغب ص١٢.

على نحو الاضافة فقط مثل قولهم : أحدهم . أحد عشر .

وأما في غير صورة الاضافة فتطلق على الله فحسب مثل قوله: «قل هو الله أحد» بمعنى أنه لا يوصف بها حينئذ ، الا الله سبحانه .

يقول الأزهرى، اللغوي المعروف:

« ان أحد صفة من صفات الله استأثر بها فلا يشركه فيها شيء من الكائنات ويأتي في كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد » (١) .

وأما المفسرون الاسلاميون فيذكرون لفظة الاحد في قوله تعالى « هو الله أحد » طائفة من التفاسير منها :

«الاحد : هو الذي لا يتجزأ ولا ينقسم في ذاته ، ولا في صفاته » (٢) .

ويقول الجزائرى في كتاب «فروق اللغات» في الفرق بين الواحد والاحد:

« ان الواحد : الفرد الذي لم يزل وحده ، ولم يكن معه آخر .

والاحد : الفرد الذي لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام »(٣).

ويقول العلامة الطباطبائي دام ظله في تفسيره في هذا المجال :

«والاحد وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد غير أن الاحد انما يطلق على مالا يقبل الكثرة لا خارجاً ولا ذهناً ولذلك لا يقبل العد ولا يدخل في العدد بخلاف الواحد فان كل واحد فان له ثانياً وثالثاً اما خارجاً واما ذهناً بتوهم أو بفرض العقل فيصير بانضمامه كثيراً ، واما الاحد فكل مافرض له ثان كان هو هو لم يزد عليه شيء » (٤) .

---

(١) تفسير سورة الاخلاص للشيخ حبيب الله الكاشانى ص ٣١ .

(٢) مجمع البيان ج ٥ ص ٥٦٤ .

(٣) فروق اللغات ص ٣٨ .

(٤) تفسير الميزان ج ٢٠ ص ٥٤٣.

وهذه الحقيقة نكتشفها بوضوح من التحقيق في موارد استعمال هاتين اللفظتين: (الاحد والواحد) في سياق النفي .

فاذا قال قائل: (ماجائني من القوم أحد) كان مفهوم الجملة نفي مجيء مطلق الافراد ، لانفي مجيء فرد واحد أو فردين ، أو ثلاث .

وبتعبير أوضح، فان مفهوم هذه الجملة هو (نفي الجنس) لا نفي الواحد.

ولكن اذا قال : ما جائني واحد ، فهم من هذه الجملة نفي مجيء شخص واحد في مقابل نفي مجيء فردين أو ثلاث .

وحيث أن للفظة « احد » مثل هذه الخصوصية لذلك عدت صفة منحصرة في الله سبحانه ولم يجز أن يوصف بها غيره ولذلك يقول احد أئمة أهل البيت عليهم السلام :

(كل مسمى بالوحدة غيره قليل) (١) .

ويؤيد ما قاله أهل اللغة والمفسرون مجيء جملة «ولم يكن له كفواً أحد» بعد وصف الله تعالى نفسه بـ (الاحد) في سورة الاخلاص ونحن نعلم ان مفاد هذه الجملة (أي قوله: ولم يكن له كفواً أحد) هو نفي النظير والمثيل له سبحانه في الذات والفعل، فلا ذات كذاته ولا خالق أو لا مدبر مثله فاذا كان معنى هذه الجملة هو ما عرفناه وذكرناه فليس من المستحسن أن نفسر جملة « هو الله أحد » بنفس المعنى ايضا ، اذ أن ذلك يستلزم تكرار مضمون واحد في سورة واحدة وعلى فاصلة قصيرة لهذا يجب القول بأن الجملة الاولى تفيد نفي أي نوع من أنواع التركيب والتجزءة ، والجملة الثانية تفيد نفي الشبيه والنظير له

---

(١) سيوافيك عن قريب انه يمكن استنتاج المسألة الثالثة أعني عينية الصفات مع الذات من هذه الاية فارتقب ايضا .

سبحانه .

وبملاحظة هذا التفسير تستفاد مسئلتان (١) من المسائل الثلاث المطروحة في مطلع هذا القسم من هذه الآية . لان «وحدة الذات» تستلزم ـ بالضرورة ـ نفي أي نوع من أنواع التركيب الخارجي والذهني عن الله .

وأما المسألة الثالثة وهي« عينية الصفات الالهية للذات » فطريق اثباتهاهو « صفة الغنى المطلق » التيأثبتها القرآنالكريم لله سبحانه فيمواضع عديدة.

كما أن وصف الله فيسورة الاخلاص بالصمد يثبت هذه العينية والاتحاد أيضا بناء على ان أحد معاني الصمد هو « المقصود لكل محتاج » .

فاذاكانالله مقصودكل محتاج ولميكن أيمقصود سواه استلزم ذلكأنتكون « الصفات عين الذات » والا لاحتاج في العلم بالاشياء ، أو ايجاد شيء ، الى علم خارج، وقدرة خارجة عنذاته وفيهذه الصورة لا يكون الله متصفاًبالغنى المطلق ولن يكون حينئذ مقصودكل محتاج .

بل يكون هناك مقصودآخر ، يتوجه اليه حتى الله سبحانه .

الى هنا أثبتنا، عنطريق الايات القرآنية «بساطة الذات الالهية» ووحدتها وكذا عينية الصفات للذات، ولتكميلهذا المبحث يتعين عليناالان أننستعرض ما ورد عن أئمة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ حول هذا المطلب .

والجدير بالذكر أن الاحاديث والاخبار الواردة في هذا الشأن أكثر من أن تحصى ، ومن أن يمكن الاتيان بهافي هذا الموضع، الا أننا سنكتفيبذكر نماذج منها ، فقد قال الامام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ :

« وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه [أى فى الله مـن التوحيد] فقول القائل :

« ١ ـ هو واحد ليس له فى الاشياء شبه .

---

(١) الميزان ج ٢ ص ٥٤٣ .

« - ـ أنه عزوجل أحدى المعنى يعنى به أنه لا ينقسم
« فى وجود [خارجى] ولا عقل ولا وهم » (١) .

والعبارة الاخيرة تثبت بوضوح بساطة الذات الالهية ونفي أى شكل من أشكال التركيب الخارجي والذهني (٢) فى شأنها .

كما وصفه الامام الصادق ـ عليه السلام ـ بالبساطة ، ضمن كلام طويل ، اذ قال :

« وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى »(٣) .

وهذا الحديث يمكن أن يكون ناظرا الى نفي «الحد والماهية» عن الله تعالى كما يمكن أن يكون المراد منه هو نفي المحدودية عنه تعالى : أو يكون مسوقا لبيان كليهما .

ويقول الامام الثامن على بن موسى الرضا ـ ع ـ فى هذا الصدد :

« بتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له » (٤) .

من هذه الاحاديث يمكن استنباط كلا المسألتين المذكورتين بوضوح واعنى بهما :

١ ـ نفى الاجزاء الخارجية (والتركيب الخارجي) .

٢ ـ نفي الاجزاء العقلية (والتركيب العقلي) .

أما المسألة الثالثة وهي «عينية الصفات للذات» فنشير الى بعض الاحاديث الناظرة اليها فيما يأتى :

قال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ :

« وكمال الاخلاص له نفى الصفات [الزائدة] عنه لشهادة
« كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف

---

(١) توحيد الصدوق ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) كالتركب من الوجود والماهية .

(٣) توحيد الصدوق ص ١٩٢ .

(٤) توحيد الصدوق ص ٣٧ .

« أنه غير الصفة .
« فمن وصف الله [أي بوصف زائد على ذاته] فقد
« قرنه [أي قرن ذاته بشيء غير الذات] ومن قرنه
« فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله»(١) .

وفي هذا الكلام العلوي تصريح بعينية الصفات للذات المقدسة بل في هذا الكلام اشارة الى برهان آخر وهو ان القول باتحاد صفاته مع ذاته يوجب تنزيهه تعالى عن التركيب والتجزئة ، ونفي الاحتياج والافتقار عن ساحته .

واما اذا قلنا بغيريتها مع الذات فذلك يستلزم التركيب وبالمآل: الثنوية، والتركيب آية الاحتياج والله الغني المطلق لا يحتاج الى من سواه .

وعلى هذا الاساس يكون قوله تعالى: « هو الله أحد » التي تدل على بساطة الذات دليلا أيضا على عينية الصفات للذات، اذ على فرض زيادتها على الذات يحصل هنا وجود مركب من العارض والمعروض فيكون مصداق لفظة الجلالة هو المركب منهما ، مع ان المفروض بساطة ذاته .

هذا مضافاً الى أن الاعتقاد بزيادة الصفات ــ حسب ماذهب اليه الاشاعرة ــ يستلزم أن يكون هناك « قدماء ثمانية » ما عدا الله القديم ، في حين أن الايات القرآنية التي تدل على وحدانية القديم الازلي تنفي هذه النظرية أيضا . وقد أشرنا اليه سابقاً .

وقال الامام الصادق ــ ع ــ لابي بصير في هذا الصدد :

« لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ،
« والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر ، والقدرة
« ذاته ولا مقدور » (٢).

والامام يشير الى قسم خاص من علمه سبحانه وهو وجود العلم بلا وجود معلوم، ووجود السمع بلا وجود مسموع، وشرح هذا القسم من العلم يطلب من الكتب الكلامية والفلسفية .

وللفيلسوف الجليل صدر المتألهين في هذا المقام بيان لا يسع هذا المجال لايراده(٣).

(١) نهج البلاغة ــ الخطبة الاولى .
(٢) التوحيد للصدوق ص ١٣٩ .
(٣) الاسفار الاربعة ج ٦ ص ٢٦٣ ــ ٢٧٠.

الفصل السابع

الله والتوحيد فى الافعال

١ - التوحيد فى الخالقية

الله والتوحيد فى الخالقية

١ ـ عقيدة المعتزلة فى العلل والاسباب .

٢ ـ نقد هذه العقيدة .

٣ ـ مذهب الامام الاشعرى فى العلل الطبيعية .

٤ ـ نقد هذا المذهب .

٥ ـ مذهب ائمة اهل البيت« الامر بين الامرين » .

٦ ـ التوحيد فى الخالقية من شعب التوحيد الافعالى .

٧ ـ ما معنى الخالقية ؟

٨ ـ لماذا يؤكد القرآن على التوحيد فى الخالقيه ؟

٩ ـ ما معنى خالقية المسيح .

١٠ ـ التوحيد فى الخالقية يؤكد الاختيار .

١١ ـ كيف تعلقت الارادة الازلية بصدور الفعل عن الفاعل .

١٢ ـ تحليل عن الشرور .

١٣ ـ خلاصة القول فى الشرور .

١٤ ـ جواب آخر حول الشرور .

١٥ ـ الشر امر نسبى .

التوحيد في الخالقية

تشهد النظرة العلمية والفلسفية بقيام النظام الكوني على أساس سلسلة الاسباب والمسببات وارتباط كل ظاهرة من الظواهر الطبيعية بعلة وسبب مادى . فهذا النظام ـ بمجموعه ـ نظام ممكن ، محتاج ـ في ذاته، وفعله ـ الى واجب غني بالذات ، وحيث ان الامكان والافتقار لازم « ذات » الممكن وماهيته ، والفقر والاحتياج لا ينقطع ولا ينفك عنه ، فالنظام الذي يتألف من سلسلة « العلل والمعلولات » يكون قائماً ـ في وجوده وبقائه وفي تأثيره وفعله ـ بالله تعالى دون أن يتمتع بأي « استقلال » ذاتي واستغناء عنه حدوثا وبقاء ذاتا وفعلا .

وبعبارة اخرى ان الظواهر الكونية كما أنها « غير مستقلة في ذاتها » وأصل وجودها كذلك هي غير مستقلة ـ في مقام عليتها وتأثيرها ـ بمعنى أنها لاتؤثر أو لا يمكنها التأثير الا بارادة الله ، وحوله وقوته سبحانه ، ويستنتج من ذلك أنه كما لا شريك لـه سبحانه في الفاعلية والعلية ، ليس هنـاك في الواقع الا « فاعل مستقل واحد » لا غير ، والا علة واحدة قائمة بنفسها لا بسواها ، وذلك هو « الله » عز وجل .

وأما الاسباب والعلل الاخرى فهي تستمد « وجودها » و« فاعليتها » أيضاً

من الله، وتقوم به، ولذلك فانشعار المؤمن الموحد يكون دائماً هو: « لا حول ولا قوة الا بالله » .

عقيدة المعتزلة

ذهبت المعتزلة الى ان كل ممكن مؤثر ، يحتاج في ذاته اليه سبحانه لا في فعله ، فوجوده فقط قائم به تعالى، دون ايجاده، وان فعل الممكن يرتبط بنفسه لا بموجده .

فقد فوض تاثير الفاعل ـ في نظر هذه الطائفة ـ الى نفس «الاسباب والعلل» بحيث لم تعد هذه الاسباب بحاجة الى الله في «تأثيرها وفاعليتها» بل هي تأتي بكل ذلك على وجه الاصالة والاستقلال دون فرق في هذه الناحية بين الانسان وغيره .

وقد دفع هذه الفرقة الى اختيار مثل هـذه العقيدة ، تصور تنزيه الله عما يفعله العباد من الاثام والقبائح كالظلم والقتل والزنا .

فلو كانت « سببية » هذه الافعال مستندة الى الارادة الالهية لاستلزم ذلـك أن يكون عقاب العصاة ـ حينئذ ـ مخالفاً للعدل الالهي، واستلزم نسبة القبيح اليه سبحانه .

فهم بغية الحفاظ على العدل الالهي وتنزيهه سبحانه ـ سلكوا هذا المسلك على خلاف البراهين العلمية والفلسفيـة ، وعلى خلاف الايات ، والاحاديث الاسلاميـة واعتبروا العلل « عللا مفوضة» فوضت اليها السببية والتأثير ، بحيث تؤثر دون الاستناد الى القدرة الالهية ، أي بالاستقلال والاصالة .

وفي الحقيقـة ، جعلوا مكان « الفاعل المستقل الواحد » ملايين الفاعلين المستقلين، وبذلك اتخذوا لله ـ بدل شريك واحد ـ شركاء كثيرين له في الفعل

والتأثير ، فسقطوا بذلك في ورطـة « الشرك الخفي » (١) بظن المحافظة على العدل الالهي .

نقد هذا الاعتقاد

ونحن قبل أن نتحدث حول الايات المرتبطة بـ « التوحيد في الخالقية » الذي هو في الحقيقة بحث في « التوحيـد الأفعالي » سنذكر باختصار ما يرد على هذه النظرية من نقد ، واشكال فنقول :

١/هل يصح ان يستند الموجود الممكن في وجوده وذاته الى الله، ولكن يكون مستقلا عنه في تأثيره في حين أن الارتباط من حيث الذات يستلزم الارتباط من حيث الفعل والتأثير ، لزوماً وحتماً .

وبعبارة اخرى اذا كان وجود هذه الموجودات وذاتها مرتبطة بالله فان فعلها وتأثيرها يكون أيضاً مرتبطاً به تعالى، فكيف يقول هؤلاء باستقلال هذه الموجودات في فعلها وتأثيرها مع اعترافهم بارتباطها بالله سبحانه في ذاتها، الملازم لارتباطها (قهراً) به في الفعل والتأثير في حين لو كان الفاعل مستقلا في فعله لوجب أن يكون أيضا مستقلا في ذاته وأصل وجوده، والاعتقاد باستقلال الاشياء في «اصل وجودها وذاتها » موجب للاعتقاد بوجوب وجودها ـ لامحالة ـ ومعلوم أن مثل هذا الاعتقاد مناف لـ «التوحيد الذاتي».

٢/من الجدير ـ جداً ـ التعمق في الاية التالية :

« وقل الحمد لله الذي لـم يتخذ ولداً ، ولم يكن له شريك في الملك ، و لـم يكن له ولي من الذل ، وكبره تكبيراً » (الاسراء ـ ١١١)

---

(١) ان اعتقـاد المعتزلة باستقلال العلل والاسباب في الفاعلية هو نوع مـن الشرك الخفي الذي لايدركه الا العلماء والمحققون دون عامّة الناس ، ولهذا لايكون هذا الاعتقاد سبباً للخروج من الاسلام .

فان قوله سبحانه « ولم يكن له شريك في الملك » اوضح دليل على عدم استقلال اى فاعل في فعله اذ لاشك ان اثر الفاعل عاقلا كان اوغيره جزء من الملك فلوكان الفاعل مستقلا في فعله لكان بعض الكون و هو ذوات العلل والاشياء ملكاً لله سبحانه والبعض الاخر يكون ملكا لغيره تعالى اعنى العلل والاسباب. فان المالكية متفرعة على الخالقية فلوكانت الاثار خارجة عن اطار خالقية الله لخرجت عن اطار مالكيته.

ان القرآن الكريم يخبر عن مجموعة من فالمدبرات الى جانب الله حيث يقول:

« والمدبرات أمرا » (النازعات ـ ٤)

فمن ترى يكون تلك المدبرات ؟

« المراد من تلك المدبرات امـا العلل الطبيعية او الملائكة التي تدبر الكون ».

فاذا كانت هذه الأشياء تدبر شؤون العالم على وجه الاستقلال دون أن تكون أفعالها مستندة الى ارادة الله ومشيئته فهل يصح قوله تعالى :

« ولم يكن له شريك فى الملك ولم يكن له ولى من الذل »

فأي شريك أعلى وأبين من هذه الشركاء المشتغلة بتدبير العالم دون الاعتماد على الله ودون الرجوع اليه فرضاً.

٣/لقد أشار أحد أئمة اهـل البيت فى الرد على عقيدة المعتزلة الى نكتة خاصة وهي ان :

«القدرية أرادوا أن يصفوا الله عزوجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه» (١).

فلقد كشف الامام موسى بن جعفر ـ عليه السلام النقاب ، منذ بداية نشوء

---

(١) بحار الانوار ج ٥ ص ٥٤.

مذهب الاعتزال (١) عن الدوافع الاولية لمثل هذا الاعتقاد ، واعلن منذئذ عن فساده وعلة بطلانه لانه يحدد قدرة الله .

ولو امعنوا النظر في كيفية صدور الفعل عن الانسان ، وكيفية فاعليته، مع المحافظة على أصل «التوحيد الافعالي» لثبت لهم أن كل فعل صادر من الانسان مع أنه فعل الله هو فعل الانسان نفسه ، ومع أنه (اى الفعل البشري) قائم بالله تعالى هو صادر من العبد نفسه أيضاً، غاية ما في الباب أن فاعليته تعالى بالقيومية وفاعلية البشر فاعلية مباشرية .

يقول الامام موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ في كتاب له الى أحد أصحابه:

« قال الله : يابن آدم بمشيئتي كنت ، أنت الذى تشاء
« لنفسك ما تشاء وبقوتي اديت الى فرائضي و بنعمتي
«قويت على معصيتي جعلتك سميعاً ، بصيراً ، قوياً »(٢).

فالحديث رغم أنه يصف الانسان بأنه هو الذي يريد لنفسه ما يريد،وبارادته يؤدي فرائضه ويرتكب جرائمه الا أنه في نفس الوقت يقول: بأنه يفعل مايفعل بانعام الله واقداره .

نعم اختارت المعتزلة مااختارت من استقلال العبد في فعله بدافع المحافظة على «العدل الالهي» متوهمين بأن القول بوجود فاعل مستقل واحد في العالم يستلزم أن يكون عقاب العصاة على أفعالم على خلاف العدل ، ولكنهم غفلوا عن أن عقاب العصاة على آثامهم انما يكون مخالفاً له اذا أنكرنا « حرية »

(١) نعم ان اصحاب الاعتزال قد اخذوا الأصلين الرئيسيين (التوحيد والعدل) عن خطب امير المؤمنين عن طريق محمد بن الحنفية وابنه ابى هاشم غير انهم لابتعادهم عن سائر ائمة اهل البيت لم يوفقوا الى تفسير هذين الاصلين على النحو اللائق بهما الى ان وجد فيهم اقوام لهجوا بأن الله غير قادر على افعال الانسان ايجادا واعداماً وهؤلاء هم القدرية الحقيقية.

(٢) بحار الانوار ج ٥ ص ٥٧ .

الانسان في الاستفادة من المواهب الالهية، واعتبرناه مجبوراً مقهوراً فيأفعاله وأنكرنا وساطة « العلل والاسباب » وفاعليتها وعليتها.

واما اذا قلنا بدخالة العللوالاسباب في وقوع الفعل بحيث لايتحقق الفعل الاعن هذا الطريق اعني وجود العبد وارادته واختياره فلا يكون لذاك التوهم اى مجال، والقول بدخالة العبد فيفعله على النحو الذى ذكرنا لاينافي«التوحيد الأفعالي » اذ لايعنى منه انكار علية العللوالاسباب الطبيعية وغير الطبيعية والغاء دورها وتأثيرها بل يعنى مع احترام علية العلل وسببيةالاسباب أنه ليس ثمت سبب مستقل ومؤثر بالذات الا الله ، وانه تعالى المؤثر الوحيد الذى يؤثر بالاصالة والاستقلال دون غيره ، وبهذا الطريق وحده يمكن الاجتناب عن أي نوع من الوان الشرك في الذات والفعل (١) .

وبعبارة اخرى، ان الله قد اعطى القدرة والنعمة لعبده ولكنجعله حراً في كيفية الاستفادة منهما فهو بارادته واختياره يصرف كل نعمة في اى مورد شاء، وعندئذ يكون هوالمسؤول عناعماله وافعاله. وعلى هذا الاساس فالفعلمستند الى الله سبحانه باعتبار انه اقدر عبده على الفعل وانعم عليه،كما انه مستند الى عبده لكونه باختياره صرف القدرة والنعمة في اى مورد شاء. وهذا هومذهب الامر بين الامرين الذي تواترت عليه الاخبار عن ائمة اهل البيت .

مذهب الامام الاشعرى

ان هناك مذهباآخر يعد مقابلا للمذهب الماضى وهو المنسوب الىالامام الاشعري فهو لايعترف الابموثر واحد وهو الله سبحانه وينكر علية ايموجود سواه ، بل يقول جرت ارادة الله على خلق الحرارة بعد النار وخلق النور بعد

(١) للسيد الرضى فى المقامكلام فراجع حقائق التأويل ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

الشمس وهذا هو ما أسموه بالعادة الالهية .

فالعادةالالهية جرت ـ حسب تلك النظرية ـ على ظهور الاثر عقيب وجود المؤثر ، دون دخالة او سببية للمؤثر في حصول ذلك الاثر مطلقاً .

ولكن هذه النظرية مرفوضة لمخالفتها الصريحة للبراهين العلمية والفلسفية ولصريح الايات القرآنية حول تأثير العلل والاسباب الطبيعية في عالم الكون ونحن نرجيء بيان بطلان هذا الرأي من الناحية العلمية والفلسفية(١) الى موضع آخر ، وانما نكتفي هنا ببيان بطلانه من وجهة نظر القرآن .

ففي هذه الايات يصرح القرآن ـ بوضوح كامل بعلية ـ وتأثير العلل الطبيعية نفسها .

واليك هذه الايات :

« وفي الارض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير
« صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لايات
« لقوم يعقلون » (الرعد ـ ٤)

وجملة « يسقى بماء واحد » كاشفة عن دور الماء وأثره في انبات النباتات ونمو الاشجار ومع ذلك يتفضل بعض الثمار على بعض .

وأوضح دليل على ذلك قوله تعالى في الايتين التاليتين:

---

(١) نعم هـذه النظرية تقارب مع ما نقل من الفيلسوف الانجليزي المعروف : هيوم حيث انه انكر مطلق العلية ولم يعترف حتى بعلة واحدة ، وعلل ذلك بان التجربة لاتثبت الا التوالي والتقارن بين النار وحرارتها والشمس وضوءها وهما غير العلية اي نشوء شيء من شيء .

ولكنه لما حصر اسباب المعرفة بالتجربة والاختبار عجز عن اثبات قانون العلية الذي تبتني عليه المعارف البشرية . ولو رجع الى البراهين الفلسفية التي اقامها الفلاسفة على ان كل ظاهرة ممكنة تحتاج الى سبب يخرجها من نقطة الاستواء لظهر له الحق باجلى مظاهره .

« وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم » (البقرة ـ ٣٢)
« أو لم يروا أنا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه انعامهم
« وانفسهم ، افلا يبصرون » ؟ (السجدة ـ ٢٧)

ففي هاتين الآيتين يصرح الكتاب العزيز ـ بجلاء ـ بتأثير الماء في الزرع اذ أن « الباء » تفيد السببية ـ كما نعلم ـ .

« ألم تر أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج
« من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه
« عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالابصار » (النور ـ ٣٤)

ففي هذه الاية نرى ـ لوأمعنا النظر ـ كيف بين القرآن الكريم المقدمات الطبيعية لنزول المطر والثلج من السماء من قبل أن يعرفها العلم الحديث ويطلع عليها بالوسائل التي يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية و اكتشاف عللها ومقدماتها .

فقبل أن يتوصل العلم الحديث الى معرفة ذلك ـ بزمن طويل ـ سبق القرآن الى بيان تلك المقدمات في عبارات هي :

١ ـ يزجي (يحرك) سحاباً .
٢ ـ ثم يؤلف (ويركب) بينها .
٣ ـ ثم يجعله ركاماً (أي كتلة متراكمة متكاثفة) .
٤ ـ فترى الودق (اى المطر) يخرج من خلاله .
٥ ـ يكاد سنا برقه يذهب بالابصار .

وهكذا يصرح الله سبحانه في كل المراحل بتأثير الاسباب و العلل الطبيعية، غاية ماهنالك ان تأثير هذه العلل و الاسباب باذن الله ومشيئته بحيث اذا لم يشأ هو سبحانه لتعطلت هذه العلل عن التأثير .

* * *

« الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى « الودق يخرج من خلاله فاذا أصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون »
(الروم - ٤٨)

وأية جملة أوضح من قوله « فتثير سحاباً » أي الرياح، فالرياح في نظر القرآن هي التي تثير السحاب وتسوقها من جانب الى جانب آخر .

ان الامعان في عبارات هذه الاية يهدينا الى نظرية القرآن ورأيه الصريح حول « تأثير العلل الطبيعية باذن الله » .

ففي هذه الجمل جاء التصريح :

١ ـ بتأثير الرياح في نزول المطر .

٢ ـ وتأثير الرياح في تحريك السحب .

٣ ـ وانبساط السحب في السماء .

٤ ـ وتجمع السحب ـ فيما بعد ـ على شكل قطع متراكمة .

٥ ـ ثم نزول المطر بعد هذه التفاعلات والمقدمات .

فاذا ينسب القرآن هذه الافاعيل الى الله في هذه الآيات عند تعرضه لذكر مراحل تكون المطر ونزوله بأنه (هو) يبسط السحاب في السماء و(هو) الذي يجعله كسفاً فانما يقصد ـ من وراء ذلك ـ التنبيه الى مسألة «التوحيد الافعالي» الذي سنبحثه من وجهة نظر القرآن في هذا الفصل وما بعده .

على أن الايات التي تؤكد دور العلل الطبيعية وتأثيرها المباشر ، وتعتبر العالم مجموعة من الاسباب والمسببات التي تعمل بارادة الله واذنه وتكون فاعليتها فرعاً من فاعلية الله ، اكثر من أن يمكن ادراجها هنا ، ولكننا نرى في ما ذكرنا الكفاية لمن تدبر .

هذا وقال أحمد أمين المصري : ان من الدائر على السنة الازهريين :

ومن يقل بالطبع او بالعلة فـذاك كفر عند اهل الملـة

وقال الزبيدي في اتحاف العادة (١) وهو شرح لاحياء العلوم :

ثبت مما تقدم ان الاله هو الذي لا يمانعه شيء وان نسبة الأشياء اليه على السوية ، وبهذا ابطل قول المجوس وكل من اثبت مؤثراً غير الله من علـة او طبع او ملك او انس او جن ، اذ دلالة التمانـع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان .

هذا . . . وقد تقرب الامام الاشعري الى اهل السنة بنسبته فعل الشر الى الله تعالى لما تاب عن الاعتزال فرقى يوم الجمعة كرسياً في المسجد الجامع بالبصره ونادى بأعلى صوتـه : « من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانـا أعرفه بنفسي، انا فلان بن فلان، كنت اقول بخلق القرآن وان الله لا يرى بالابصار وان افعال الشر انا أفعلها وانا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة فخرج بفضائحهم ومعايبهم » (٢) .

ولا يخفى ان التوحيد الأفعالي بهذا المعنى اى سلب العلية والتاثير عن اى موجود سواه استقلالا وتبعاً و بالمعنى الاسمي والمعنى الحرفي جر الويل بل الويلات على اصحاب هذا الرأى من اهل السنة فدخلوا في عداد الجبرية وان كانوا لا يقبلون باطلاق هذا الاسم عليهم .

غير ان هذا الرأى الزائف لاينتج غير الجبر والالجاء في افعال الانسان، ولذا رأينا ان الامام الاشعري قد تاب عن قول «ان افعال الشر انا افعلها» وذلك حينما دخل في عقيدة السنة ــ حسب رأيه ــ .

ما معنى هذه الجملة التي ذكرها الامام الاشعري في جملة عقائد اصحاب

---

(١) اتحاف السعادة ج ٢ ص ١٣٥ .

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٧ .

الحديث والسنة « ان سيئات العباد يخلقها الله عزوجل ، وان العباد لايقدرون ان يخلقوا منها شيئاً » (١) .

اوليس هذا موجباً للغوية بعث الانبياء والرسل، ولغوية الحث على العمل الصالح والزجر عن غير الصالح .

ونرى امام الحنابلة يمشى على هذا الضوء فيفسر القضاء والقدر على نحو يساوي الجبر والحتم حيث يقول : القدر خيره وشره ، حسنه وسيئه من الله قضاء قضاه وقدر قدره لايعدو واحد منهم مشيئة الله عزوجل والعباد صائرون الى ما خلقهم له واقعون فيما قدر عليهم لافعاله وهو عدل منه عز ربنا وجل والزناء والسرقة وشرب الخمر وقتل النفس واكل المرء المال الحرام والشرك بالله والمعاصى كلها بقضاء وقدر (٢) .

ان تفسير القضاء والقدر بهذا المعنى تتشعب عن الفكرة الخاطئة من انكار العلية والمعلولية فى عالم الطبيعة مطلقا وان الظواهر الطبيعية لامصدر ولامنشأ لها الا ارادته سبحانه من دون وساطة علة اودخالة سبب، وهوما عرفت بطلانه في الصفحات السابقة .

واما كشف النقاب عن حقيقة قضائه وقدره سبحانه مع شمولها لعامة الحوادث والظواهر الطبيعية والافعال الانسانية فقد اسهبنا فيه الكلام في بعض ابحاثنا الفلسفية (٣) .

وللعلامة الحجه السيد مهدى الروحاني مقال مسهب في المقام في كتابه

---

(١) مقالات الاسلاميين .

(٢) طبقات الحنابلة ج ١ ص ٢٥ .

(٣) راجع القضاء والقدر فى العلم والفلسفة تاليف شيخنا الاستاذ وتعريب محمد هادى الغروى طبع فى بيروت ١٣٩٩ .

« بحوث مع اهل السنة والسلفية » فراجعه :

مذهب أئمة اهل البيت

اقول : من جعل القران رائده وامامه ، ونظر في آياتـه مجرداً عن الميول والافكار المسبقة، يقف على ان كلا المذهبين (مذهب المعتزلة والاشاعرة) على جهتي الافراط والتفريط ، فلا تفويض ولاجبر ، لا اشراك ولا ثنوية ولااضطرار والجاء ، لا ان الممكن مستقـل فى فعله وتاثيره ، ولا هو منعزل عن فعله واثره لابناتاً .

ان كلا الرأيين والمذهبين لايصدقهما القرآن ولا الدلائل العقلية الواضحة بل ان هناك مذهبـا ثالثاً اسماه ائمة اهل البيت بالامر بين الامرين وهـو الذي يرشدنا اليه التدبر فى القرآن وبه يحافظ على التوحيد فى الخالقية والفاعلية وانه لاخالق مستقل الا هو، وعلى دخالة العلل والاسباب مختارها ومضطرها فى الفعل والاثر « فلاجبر ولاتفويض بل امر بين الامرين » وسيوافيك توضيح الفرق بين المذهبين والامر بين الامرين بطرح مثال بديـع .

* * *

ويمكن تلخيص التوحيد الافعالى فى فصلين :

١ ـ انه ليس في عالم الوجود الاخالق أصيل ومستقل واحد . وأما تأثير العلل الاخرى وفاعليتها فليست الا في طول خالقية الله وعليته وفاعليته، ومتحققة باذنـه .

٢ ـ انه لامدبر للعالم الا «الله»،ولا تدبير لغيره الا باذنه سبحانه وأمره واذنه.

وأما القسم الاول فهو « التوحيد في الخالقية » .

والقسم الثاني فهو « التوحيد فى التدبير والربوبية » .

وسيوافيك ان « الرب » ليس بمعنى : الخالق ، بل بمعنى المدبر الذي

وكل اليه أمر اصلاح فرد أو جماعة (١) .

التوحيد في الخالقية

من مراجعة القرآن الكريم يتضح أن هذا الكتاب السماوى لا يعرف خالقاً مستقلا اصيلا الا الله ، واما خالقية ما سواه فهى في طول خالقيته وليس له استقلال فى الخلق والايجاد واليك فيما يلي طائفة من الايات التى تشهد بهذا الامر :

« قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (الرعد ـ ١٦)

« الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل » (الزمر ـ ٦٣)

« ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله الا هو » (المؤمن ـ ٦٢)

« ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه » (الانعام ـ ١٠٢)

« هو الله الخالق البارىء المصور له الاسماء الحسنى » (الحشر ـ ٢٤)

« أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء » (الانعام ـ ١٠١)

« يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله » (فاطر ـ ٣)

« ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » (الاعراف ـ ٥٤)

ولا يمكن أن تكون هناك عبارات أوضح من هذه العبارات في افادة المقصود وهو : أن كل الاشياء ـ بذاتها وآثارها ـ معلولة لله ومخلوقة له سبحانه .

فهو الذي خلق الشمس والقمر والنار ، وهو الذي أعطاها النور والضوء والحرارة ، وأقام ارتباطاً وثيقاً بين هذه الاثار وتلك الاشياء .

وبالتالى فهو الذي أعطى للاسباب سببيتها وللعلل عليتها.

---

(١) قد فسر الوهابيون « الرب » بالخالق واعتبروا التوحيد فى الربوبية والتوحيد فى الخالقية قسماً واحداً ، فى حين أن الربوبية لاتعنى الخالقية، بل تعنى ادارة فرد أوجماعة وتدبير أمورهم وسيأتى توضيح هذا القسم فى المستقبل .

ان القرآن يرى ـ بحكم نظرته الواقعية ـ بأن كل ما في هذه الحياة من سماء وكواكب وأرض وجبال وصحراء وبحر ، وعناصر ومعادن ، وسحاب ورعد وبرق وصاعقة ، ومطر وبرد ، ونبات وشجر ، وحجر وحيوان وانسان، وغيرها من الموجودات غير مستقلات في التأثير وان كل ما ينتسب اليها من الاثار ليست لذوات هذه الاسباب وانما ينتهي تأثير هذه المؤثرات الى الله سبحانه.

فجميع هذه الاسباب والمسببات رغم ارتباطها بعضها ببعض ـ بحكم العلية ـ فهي مخلوقة لله جميعاً، فاليه تنتهي العلية واليه تؤول السببية وهو معطيها للاشياء .

ولاشك أن البشر هو أيضا ذو آثار وأفعال كالاكل والشرب والقيام والقعود وغيرها من الافعال وكلها مرتبطة بالانسان نفسه ، فهي أفعاله الاختيارية التي يتعلق بها الامر والنهي .

ولكنه ليس مستقلا في فعله واثره فكما ان فعله يعد فعلا له ومرتبطاً به فهكذا يعد فعله فعلا لله سبحانه ومرتبطا به بحكم كون وجوده وما اعطي من القوى والطاقات مستندة الى الله سبحانه وعلى ذلك فلا يمكن ان يكون فعل العبد مرتبطا بالعبد ومنقطعاً عن الله اذ كيف يكون ذات الشيء مرتبطا ويكون فعله منقطعا فان غير المستقل بالذات غير مستقل في الفعل، والمستقل في الذات مستقل في الفعل أيضا .

وبعبارة اخرى: ان المراد من كون افعال العباد مخلوقة لله ليس هو كونها فعلا له سبحانه بلا دخالة العبد بل المراد هو عدم استقلال العبد والعلل كلها في مقام الانشاء والايجاد والالزم ان يكون في صفحة الوجود فاعلون مستقلون في الفعل والايجاد وهو بمنزلة الشرك .

وبذلك يرتفع الاستيحاش عن القول بان افعال العباد مخلوقة لله اذ ليس المراد انه سبحانه فاعل دونهم كما ليس المراد انها افعال لهم دونه سبحانه ،

بل هي افعال له تعالى من جهة وافعال لهم من جانب آخر .

وقد أوضحه بعض المحققين بالمثال التالي الذي يوضح موقف كل من مذهبي الجبر والتفويض وما هو الحق من الامر بين الامرين ، فلنفرض ان انساناأعطى لاحد سيفا مع علمه بانه يقتل به نفسا فالقتل اذا صدر منه لا يكون مستنداً الى المعطي بوجه فانه حين صدوره يكون اجنبياً عنه بالكلية غاية الامر انه هيأ باعطائه السيف مقدمة اعدادية من مقدمات القتل وهذا واقع التفويض .

كما انه لو شد آلة الجرح بيد الانسان المرتعش بغير اختيار ، فاصابت الالة من جهة الارتعاش نفسا فجرحته فالجرح لا يكون صادراً من ذاك الانسان المرتعش، بارادته واختياره بل هو مقهور عليه في صدوره منه وهذا واقع الجبر وحقيقته .

واذا فرضنا ان يد الانسان مشلولة لا يتمكن من تحريكها الا مع ايصال الحرارة اليها بالقوة الكهربائية فاوصل رجل القوة اليها بواسطة سلك يكون احد طرفيه بيد المولي فاختار ذلك الانسان قتل نفس والموصل يعلم بذلك فالفعل بما انه صادر من الانسان المشلول باختياره يعد فعلا له وبما ان السلك بيد الموصل وهو الذي يعطي القوة للعبد آنا فآنا فالفعل مستند اليه وكل من الاسنادين حقيقي من دون ان يكون هناك تكلف أو عناية وهذا هو واقع الامر بين الامرين فالافعال الصادرة من المخلوقين بما انها تصدر منهم بالارادة والاختيار فهم مختارون في افعالهم وبما ان فيض الوجود والقدرة والشعور من مبادىء الفعل يجري عليهم من قبل الله تعالى آناً فآناً ، فافعالهم منتسبة الى خالقهم » (١).

ان هناك طائفة من الايات القرآنية تبين هذه الحقيقة بنحو آخر وهو أنه ليس الله تعالى خلق الاشياء فقط ، بل هو الذي قدر تأثير كل شيء وخلق له

(١) اجود التقريرات ج ١ ص ٩٠ .

« حدودا » خاصة ، وغايات معينة مثل قوله تعالى :

« وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (الفرقان ـ ٢)

« ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (طه ـ ٥٠)

« الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى » (الاعلى ـ ٣/٤)

هذه الايات وما قبلهاتبين «التوحيد الخالقي» بوضوح ولا تعترف بخالق اصيل ومستقل الا الله. كما انهلاتعترفبمقدر اصيل للاشياء وهادواقعيلها غيره سبحانه .

ما هو معنى الخالقية؟

ماذا يراد من ان الله سبحانه هو الخالق الوحيد وانالذوات والاشياء وما يتبعها من الافعال والاثار حتى الانسان وما يصدر منه ، مخلوقات لله سبحانه بلا مجاز ولا شائبة عناية ؟

انالوقوف علىتلك الحقيقة القرآنية يتوقف على تحليل معنى الخلق لغة واستعمالا .

انلفظة«الخلق» تارة يراد منها«التقدير» واخرىالابداعوالايجاد،والميزان في ذلك هو انه اذا قيل: خلق هذا من ذاك وذكرت معه المادة القابلة للصياغة والتصويروالنحت والتشكيل يراد منه التقدير، قال سبحانه حاكياً عـن سيدنا المسيح ـ ع ـ :

« انياخلقلكم من الطين كهيئة الطيرفانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله » (آل عمران ـ ٤٩)

يقال: خلقت الاديم للسقاء: اذا قدرته، ويقال ايضا خلق العود : سواه(١).

واما اذا تعلقالخلق بالشيء ونسبااليه من دون انتقترن بمادة خاصةفيراد

---

(١) المقاييس لابن فارس ج ٢ ص ٢١٤ والقاموس المحيط مادة خلق .

منه الابداع والايجاد من كتم العدم كقوله سبحانه :

« وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (الفرقان ـ ٢) .

نعم دلت البراهين الفلسفية على ان « الخلق» لاينفك عن الايجاد والابداع حتى في القسم الاول فان المادة وان كانت موجودة لكن الصورة ـ لاشك ـ انها ابداعية قطعاً كقوله سبحانه :

«هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا» (غافر ـ ٦٧)

ولعله لذلك اكتفى ابن فارس فى مقاييسه في توضيح معنى الخلق بالمورد الاول اي التقدير ولم يذكر المورد الثاني اعتماداً بان التقدير لاينفك عن الايجاد والابداع كما أن الايجاد لاينفك عن التقدير. كما صرح بقوله: «وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (الفرقان ـ ٢).

* * *

ثم انه وقع النزاع في صحة استعمال لفظ الخلق فى الافعال، لغة، وانه هل يتعلق الخلق بالافعال كتعلقه بالذوات ، أو أنه لايتعلق الا بالذوات ، واما الافعال والاحداث فيتعلق بها الايجاد ،والانسان موجد لفعله لاخالق له . فيقال :اوجد فعله ولايقال : خلقه .

وربما يستدل على صحة تعلقه بالفعل والعمل بقوله تعالى :

«فراغ عليهم ضرباً باليمين فاقبلوا اليه يزفون، قال: اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم « وما تعملون » (الصافات ٩٣ ـ ٩٦) .

والشاهد هو قوله: «خلقكم وما تعملون» غير انه يمكن ان يقال: ان المراد من الموصول في قوله : « وما تعملون» هو الاصنام التى كانوا يعملونها وينحتونها بقرينة ما سبقها من الايات اعنى قوله : « فراغ عليهم ضرباً باليمين » والمقصود ان الله خلقكم وخلق الاصنام التى تصنعونها ، ويكون وزان الاية وزان قوله

سبحانه « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب» (سبا-١٣).

وبذلك يسقط الاستدلال بالاية .

وربما يستدل على نفي صحة اسناد الخلق الى غيره سبحانه بقوله تعالى :

« أيشركون مالا يخلق شيئاً وهم يخلقون » (الاعراف – ١٩١)(١)

فان الظاهر من قوله «لايخلق شيئاً» ان كل معبود سواه لايخلق شيئاً ولايقال لفعله انه مخلوق ولالنفسه انه خالق .

غير ان الاجابة عن هذا الاستدلال ايضاً واضحة فان المراد بعد الغض عن احتمال كون المراد الاصنام المنحوتة لاكل موجود سواه ، نفي الخالقية اللائقة لساحته سبحانه ، وهي الخالقية المستقلة غير المعتمدة على شيء ومن المعلوم ان الخالقية بهذا المعنى لايقدر عليها أحد .

اذا وقفت على استدلال الطرفين من حيث صدق الخلق على الفعل وعدم صدقه فهلم معنا نوقفك على الحقيقة وانه هـل يجوز استعمال لفظ الخلق في مورد الاعمال وعدمه فنقول : اما اولا : لاشك ان الخلق يتعلق بالفعل كما يتعلق بالذات كما في قوله سبحانه :

« انمـا تعبدون من دون الله اوثانـا وتخلقون افكا ان الذين تعبدون مـن دون الله لايملكون لكم رزقاً » (عنكبوت – ١٧)

فان قوله سبحانه: وتخلقون افكا بمعنى تقولون: كذباً ، فليس الكذب والصدق الا من افعال البشر.

وفي الحديث :

« خلقت الخير واجريته على يدى من أحب و خلقت الشر واجريته على يدى من اريد » .

(١) ومثله الاية ٢٠ من سوره النحل والاية ٣ من سوره الفرقان .

قال الطريحي في تفسير الحديث: المراد بخلق الخير والشر خلق تقدير لا خلق تكوين ومعنى التقدير نقوش في اللوح المحفوظ ومعنى خلق التكوين وجود الخير والشر في الخارج وهو من افعالنا وقد ورد في الحديث يا خالق الخير والشر (١).

وثانياً: سلمنا أن الخلق لا يتعلق بالفعل غير أن عمومية المتعلق في الآيات الواردة في هذا الفصل التي تخص الخالقية بالله سبحانه كقوله: «خلق كل شيء» وقوله: «قل الله خالق كل شيء» اوقوله: «هل من خالق غير الله» تكون قرينة على ان المراد من الخلق في الآيات هو مطلق الايجاد والابداع سواء تعلق بالذات او بالفعل فيستدل بعموم المتعلق (كل شيء) مثلا على الغاء الخصوصية المتوهمة في لفظ الخلق من انه لايتعلق الا بالذوات دون الافعال.

ان عناية القرآن بطرح متعلق الخلق بشكل عام عناية لايرى مثلها في غيره تكون قرينة على ان المراد هو نفي وجود اي مؤثر او موجود مستقل في صفحة الوجود دون الله، وقد ذكر علماء المعاني، ان خصوصية الفعل ربما يسرى الى المتعلق فيخرجه عن السعة فاذا قال القائل: لاتضرب احداً ينصرف لفظ الاحد بقرينة «لاتضرب» الى الحي وان كانت تلك اللفظة عامة تشمل الحي الميت.

وقد يعكس فتكون سعة المتعلق قرينة على شمول الفعل وعموميته كما لايخفى مثلا ان قوله سبحانه «ان الذين تدعون من دون الله» (الحج -٧٣) وان كان خاصاً من جهة الموصول والصلة بالعاقل فلا يشمل الا دعوة العقلاء الا ان قوله من دون الله قرينة على ان الممنوع هو دعوة مطلق غير الله عاقلا كان

(١) مجمع البحرين مادة خلق.. ولا يخفى انه كما تكون ذوات الاشياء خيراً وشراً كذلك تكون الافعال خيراً وشراً بل نسبة الخير والشر الى الذوات كصحة البدن والمال انما هي باعتبار كونها مبدء للخير والشر.

أوغيره، وبذلك يظهران للعموم الحاكم على المتعلق في الايات اعني قوله تعالى «كل شيء» واضرابه دليل على ان المقصود حصر مطلق الخلق المتعلق بالذوات والافعال بالله سبحانه .

ثالثاً : ان المقصود من التوحيد في الخالقية هو التوحيد في التأثير والايجاد سواء أصح اطلاق الخلق عليه أم لا (١) والمراد أن كل موجود ممكن غير مستقل في ذاته غير مستقل في فعله وتأثيره أيضاً لان غير المستقل في الذات والقوى والطاقات غير مستقل في اعمال هذه القوى والاستفادة من هذه الطاقات الا أن كون الفاعل غير مستقل ليس بمعنى كونه مجبوراً ومضطراً في اعمال هذه القوى والطاقات بل هو مخير في اعمالها على أي نحو شاء .

وتظهر حقيقة هذا المعنى بالتدبر في الايات التي تصف الله تبارك وتعالى بالقيومية كما في قوله سبحانه : « الله لااله الا هو الحى القيوم » (البقرة ــ ٢٥٥ وآل عمران ــ ٢) (٢) .

فان معنى القيومية ليس الاقيام ماسواه ــ من ذات وفعل ومؤثر واثر ــ به سبحانه ومعه كيف يمكن ان نصف الموجودات الامكانية بالاستقلال في الفاعلية والتأثير .

سؤال في المقام :

اذا كان المشركون لايشكون في موضوع «التوحيد في الخالقية» فلماذا نجد القرآن ينهض لذم المشركين ، ويذكرهم بأن معبوداتهم لم تخلق شيئاً

---

(١) نعم عند ذاك لاتصلح الايات الحاصرة للخلق بالله سبحانه للاستدلال في المقام الا بضرب من التأويل ، ولابد من الاستدلال بالايات التي تحصر القيومية بالله سبحانه وغيرها من الايات .

(٢) وقوله سبحانه « وعنت الوجوه للحى القيوم » (طه ــ ١١١) .

كقوله :

« هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون فى ضلال مبين »
(لقمان – ١١)

« واتخذوا من دونه آلهة لايخلقون شيئاً وهم يخلقون ولايملكون لانفسهم ضراً
« ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً » (الفرقان – ٣)

« أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو
« الواحد القهار » (الرعد – ١٦)

« ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب
« شيئاً لايستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب » (الحج – ٧٣)

« ألله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من
« ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون » (الروم – ٤٠)

« قل أرأيتم شركائكم الذين تدعون من دون الله أرونى ماذا خلقوا من الارض أم
« لهم شرك فى السماوات » ؟ (فاطر – ٤٠)

الجواب : / ان الهدف من التذكير بخالقية الله وحده وسلب الخالقية من غيره ليس لان المشركين كانوا يعتبرون الاوثان خالقة ، انما الهدف من طرح « حصر الخالقية بالله و نفيها من الاصنام » هو في الحقيقة « ردع » المشركين من عبادة غير الله تعالى، ذلك لان العبادة انما يستحقها من يكون متصفاً بالكمال ومنزهاً عن أية نقيصة أو عائبة، وأي كمال أعلى من الاتصاف بالخالقية التي أسبغ صاحبها لباس الوجود على كل شيء مما سواه ؟ ؟.

وبعبارة اخرى فان «العبادة» من مقتضيات المالكية والمملوكية، الناشئتين من الخالقية والمخلوقية، واذ يعترف المشركون بأن الله هو الخالق دون سواه فلماذا يعبدون غيره ولماذا لا يجتنبون عن عبادة من سواه ؟

وعلى هذا الاساس فان اصرار القرآن الكريم ليس لان المشركين كانوا يشكون في « التوحيد الخالقى » وغافلين عن هذه الحقيقة الساطعة الثابتة، بل

لانهم كانوا غافلين عن « لوازم » التوحيد الخالقي وهو: التوحيد في العبادة.. فأراد الله بالتذكير بهذه الحقيقة أن يلفت نظرهم الى لازمه وهو « التوحيد في العبادة » .

هذا وقد نقلنا لك فيما مضى بعض هذه الايات (١) .

وقد ذكرت هذه الحقيقة (أي حصر الخالقية في الله تعالى) في آيات اخرى بعبارة « الخلاق العليم » مثل قوله :

« ان ربك هو الخلاق العليم » (الحجر - ٨٦)
« أو ليس الذي خلق السماوات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » (يس - ٨١)

وصفوة القول أن السبب وراء طرح « حصر الخالقية في الله » ونفيها عما سواه، وكذا التنديد بالاوثان والاصنام بأنها لا تقدر على خلق ذبابة (٢) وغير ذلك هو تنبيه الضمائر الغافلة عن عبادة الله وحده، لانه مع اعتراف المشركين بانحصار الخالقية في الله ونفيها عن المعبودات الاخرى (المصطنعة) ينبغي ان يعبدوا الله وحده ، الذي خلق كل شيء واخرج جميع الموجودات من العدم الى حيز الوجود والتحقق لا ان يعبدوا ما سواه، من الاوثان والاصنام العاجزة عن فعل أو خلق شيء حتى ذبابة أو دفعها عن نفسها، وهذا هو ماتريد هذه الايات التنبيه اليه .

سؤال :

اذا لم يكن فى الوجود من خالق غير الله فكيف يصف القرآن عيسى المسيح

---

(١) راجع الايات التالية: ١٠٢ الانعام، ٣ فاطر، ٦٢ الزمر، ٦٢ الغافر، ٢٤ الحشر، وغيرها .

(٢) الحج - ٧٣ « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً » .

ـ عليه السلام ـ بأنه « يخلق » أيضا حيث يقول حاكياً عنه:

« اني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير » (آل عمران ـ ٤٩)

ثم كيف يصف الله نفسه ـ بعد أن يذكر مراحل خلقه للانسان ـ بأنه «أحسن الخالقين » وفي ذلك اعتراف ضمني بوجود « خالقين » آخرين الى جانب الله اذ يقول :

« فتبارك الله أحسن الخالقين » (المؤمنون ـ ١٤)

ان **الجـواب** يتضح من التوجه الى « استقلال » الله في التأثير والفعل ، و« عدم استقلال » غيره في مقام الذات والفعل .

فالخالقية المنحصرة في الله غير قابلة لاتصاف الغير بها، ولا قابلة لاثباتها للغير ، اذ هو مستقل اصيل في خلقه بمعنى أنه لايعتمد على شيء ولا يستعين باحد ولا يحتاج لاذن آذن ، ومن المعلوم أن القرآن الكريم لم يصف أحداً بمثل هذه الخالقية دون الله تعالى .

أما الخلق والخالقية التي يكون المتصف بها معتمداً على الله ، ومحتاجاً الى قدرته وارادته وعونه فهي يمكن أن تثبت للمخلوقين اذ لا مشاركة حينئذ مع الله في الصفة الثابتة له المذكورة سابقاً .

فكل شيء من أشياء هذا الوجود يكون خالقاً في حد نفسه عندما يكون مؤثراً لاثر وسبباً لمسبب ، ولا ريب أن اثبات هذا النوع من الخالقية لغير الله لا ينافي « التوحيد الخالقي » على النحو الذي مر تفسيره وبيانه .

وربما يجاب عن هذا السؤال بان لفظة (الخلق) تطلق ويراد منها الايجاد من العدم تارة واخرى التقدير، والمراد من قوله سبحانه « اخلق لكم من الطين كهيئة الطير » هو المعنى الثاني ، أي اقدر لكم من الطين كهيئة الطير .

غير ان هذا الجواب لا يخالف مع ما اخترناه في هذا الفصل، فان التقدير

وان كان فعلا للمسيح ، الا انه بما هو ظاهرة كونية يحتاج الى فاعل ، وليس الفاعل القريب الا المسيح (ع) ولكنه ليس مستقلا في فعله هذا ، كما هو ليس مستقلا في ذاته والاتلزم الثنوية في الفاعلية المستقلة ، على ما او ضحنا برهانه فالتقدير مع كونه فعلا له ، فعل لله سبحانه. ونعم ما قاله الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية:

وكيف فعلنا الينا فوضا وان ذا تفويض ذاتنا اقتضى
لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله وهو فعلنا(١)

سؤال آخر

ان حصر الخالقية في الله سبحانه ربما يستشم منه القول بالجبر ويكون المسؤول عن فعل العبد هو خالق الفعل والمفروض انه لا خالق سوى الله .

الجواب :

ان هذا الاشكال ـ في الحقيقة ـ انما يتجه ويصح اذا قلنا باحد الاصلين التاليين وهما :

١/ انكار علية اية ظاهرة من الظواهر الطبيعية ، واحلال خالقيته سبحانه مكان العلل الطبيعية كما هو الظاهر من كل من انكر قانون العلية في الاشياء واراح نفسه بعادة الله .

٢/ أن نعترف بعلية الموجودات الاخرى ودخالتها المباشرة في الاثار والافعال ، ولكن نعتقد بوجود نوع واحد من العلة في العالم فقط وهو العلة المضطرة المسيرة ، لا أكثر .

---

(١) شرح المنظومة ص ١٧٥ .

فمع قبول أحد هذين الاصلين يتوجه الاشكال المذكور على ماقلناه ويتجه ولكن اذا أنكرنا كلا الاصلين المذكورين اتضح جواب الاشكال .

فبالنسبة للاصل الاول بحثنا فيماسبق وأوضحنا كيف أن البراهين الفلسفية والقرآنية تعترف وتؤكد «رابطة العلية والمعلولية» بين الموجودات وآثارها واتضح من خلالها أن الله تعالى علة العلل وموجد الاسباب ، لا أنه يقوم مقام الاسباب والعلل بحيث تتعطل الاسباب والعلل ولا تعود لها أية دخالة وفاعلية.

وعلينا الان أن نبحث حول الاصل الثاني ونتحدث حول تقسيم العلة الى « اضطرارية » واخرى « اختيارية » .

فنقول : هناك نوعان من العلل والاسباب :

١ ـ علل ذات ادراك وشعور واختيار وارادة. وبعبارة اخرى، هناك «فاعل مختار » بمعنى أنه اذا واجه مفترق طريقين اختار أحدهما على الاخر بـارادة واختيار منه ، وبكامل حريته دونما قهر أو جبر .

٢ ـ وهو ما يقابل النوع الاول وتلك هي العلل الفاقدة للادراك والشعور بنفسها وبافعالها . أو تكون مدركة وشاعرة ولكنها لا تكـون مختارة ومريدة لا فعالها .

وهذا النوع من العلل سواء أكانت فاقدة للشعور أم فاقدة للاختيار والارادة تسمى فاعلا مضطراً .

فمثلا الشمس هي من العلل التي لا تشعر هي باثارها (كالاشعاع والانبات والانماء) وتكون لذلك مجبورة ومضطرة في فعلها والنحل والنمل وما شابههما من الدواب والحيوانات والحشرات ـ وان كانت تشعر وتدرك ما تفعل ـ الا أنها تعمل ما تعمل بالوحي اوبالغريزة مأة بالماة بمعنى أن هذه االاحياء لا تفعل ماتفعله بعد مراجعة العقل بل تأتي بأفعالها تحت وطئة الغريزة، ودون ارادة منها

ولا اختيار ، ومثل ذلك حركة يد المشلول وأضرابه .

ومع الالتفات الى هذا النوع من التقسيم يتضح جواب السؤال لانه وان صح أن يقال أن أفعال البشرمخلوقة لله ومتعلقةلارادته ، وأنالله أراد من الازل ان تقع هذه الحوادثفيعالم الطبيعة ، ولكنه يجب أن نعرف مغزى خالقيةالله لكل شيء، ويتعرف على ذلك منالوقوف علىكيفية تعلق ارادته سبحانه بكل شيء ، وبكل العلل والاسباب مختارها ومضطرها .

كيف تعلقت ارادته سبحانه بافعالنا

اذا عرفناكيفية « تعلق ارادته »تعالىفسنعرف كيفية«خالقيته » بالنسبةلافعالنا ولذلك يجب علينا هناأن نركزالبحث على معرفةكيفية «تعلق الارادة الالهية».

لقد تعلقت الارادة الالهية منذ الازلبأن يصدركل معلول من علته الخاصة به ، وأن تصدركل ظاهرة من سببهاالمخصوص بها ، بمعنى أن الارادة الالهية قد تعلقت منذ الازلبأن تلقى الشمس اشعتها ـ دون شعور منها ـ على الارض وأن يمتص النحل رحيقالاشجار والازهاربفعلالغريزة أوبدافع الشعور ولكن بلا اختيارولا ارادة ، ولاحرية وأن تبني بيوتهاكذلك مسدسة ، وكذلكتعلقت ارادته تعالى بأن يأتي الانسان بأفعاله باختيارمنه وحرية .

و بعبـارة أخرى قد تعلقت ارادة الله سبحانـه بوجود الانسان و فعلـه ، وصدور فعله منه بالاختيار،فالله سبحانهكما شاء وجود الانسان شاءصدور فعله منه بلاجبرولا اضطرار، فلوفرضنا صدورفعله منه بالاضطرار لزم تفكيكارادته سبحانه من مراده وهوأمرمحال .

وعلى الجملة انالله سبحانه لم يشأ من الانسانأن يصدرمنهالفعل علىوجه الاطلاق مختاراً أومضطراً وانما شاء أن يصدر منه الفعل بارادته واختياره ولو

صدر بغير هذا الوجه لزم تخلف ارادته عن مراده .

ومعلوم أن مثل هذه الارادة الازلية التي تعلقت بأفعال الانسان مضافاً الى أنها لاتخالف حرية الانسان تكون مؤكدة لحريته واختياره فكما أن ارادة الله نافذة وماضية اذا تعلقت بوجود الشيء فهكذا نافذة اذا تعلقت بصدور شيء على نحو خاص فلو صدرت والحال هذه ـ على غير هذا النحو ـ لزم صدور الشيء على خلاف ارادته تعالى .

وحيث ان الله أراد أن يكون الانسان حراً مختاراً آتيا بفعله باختياره فلابد أن تنفذ ارادة الله بأن يأتي الانسان بأفعاله حسب اختياره وحريته ، واذا أتى بأفعاله باختيار منه وحرية، تحققت حينئذ مشيئة الله في شأنه، تلك المشيئة التي شاءت ان يكون الانسان مختاراً في أفعاله .

و اذا فرضنا أنه يصدر منه الفعل بنحو « الجبر » و دون اختياره يلزم أن لا يكون فعل الانسان حينئذ مطابقاً للمشيئة الالهية وأن لا تتحقق هذه المشيئة الربانية مع أن من الضروري أن ارادة الله لابد أن تتحقق ولابد ان تنفذ .

وخلاصة القول أن أصل وجود الارادة الازلية لله لا يكون ـ بتاتاً ـ موجباً للجبر ولا يكون رافعاً للاختيار، بل يجب علينا ان ننظر الى كيفية تعلق تلك الارادة أولا ثم نصدر أحكامنا في هذا المجال (١) :

---

(١) هذا الجواب يرجع الى ما ربما يقال ان الله خلق الانسان وخلق فيه (جبرا) قوة الاختيار في الافعال بمعنى أنه لايجبره شيء في كل فعل يصدر منه .

نعم ان العبد وان كان مجبولا على الاختيار وخلق على الحرية التامة لكن حريته وكونه مختاراً لايخرج عن حيطة ارادة الله ومشيئته اذ لايمكن ان يوجد شيء في صفحة الوجود ويكون خارجا عن مشيئته وارادته بتاتا، فصدور الفعل عن العبد عن اختيار، غير خارج عن حيطة ارادته .

ان جميع الظواهر الكونية ومنها أفعال البشر وان كانت داخلة في اطار الارادة الالهية وليس شيء منها يتحقق بلا اذنه وارادته ولكن يجب علينا ان نعرف كيفية تعلق ارادته سبحانه بالظواهر الكونية عامة وافعال البشر خاصه فنقول ان ارادته سبحانه تعلقت بصدور كل شيء عن مباديه الخاصة فلو كان الفاعل مضطراً ومجبوراً فقد تعلقت ارادته بصدور فعله عنه بالجبر والاضطرار وان كان الفاعل مريداً مختاراً تعلقت ارادته بصدور فعله عنه بالارادة والاختيار .

ان الارادة الالهية الازلية انما تكون موجبة للجبر ومستلزمة له في صورة واحدة بينما لاتكون مستلزمة للجبر في صورة أخرى فان قلنا بأن الارادة الالهية تعلقت بصدور كل ظاهرة من علتها لاعن اختيار ففي هذه الصورة تكون الارادة الالهية موجبة للجبر ولكننا اذا اعتبرنا العالم هذا عالم الاسباب والمسببات وتصورنا لكل معلول علة خاصة به واعتبرنا الانسان ـ من بين هذه الاسباب والعلل ـ فاعلا مختاراً وقلنا بأن الارادة الالهية تعلقت منذ الازل بأن يصدر الفعل البشري منه بكامل اختياره وحريته ففي هذه الصورة بين هذا وبين الجبر مثات الفراسخ والاميال .

جواب على سؤال

لو قال أحد : اذا كان عالم الممكنات بكل خصائصه وآثاره مخلوقاً لله ، ومنبعثاً عن ارادته ومشيئته ، فقدرته وسعت كل شيء وشملت كل الوجود بلا استثناء اذن فكيف يمكن أن تنسب افعال البشر القبيحة الى « الله » سبحانه.

هل يمكن ان نسند الظلم والافعال القبيحة الى الله ونعتبرها مرادة ومخلوقة

ـ وعلى القارىء الكريم ان يرجع للمزيد من التوضيح الى المثال الذي ذكرناه في صفحة (٣١٣) فانه يصور كيفية ارادته سبحانه وارادة العبد.

له وهو القائل :

« قل ان الله لايأمر بالفحشاء » (الاعراف – ٢٨)

والقائل :

« وما ربك بظلام للعبيد » (فصلت – ٤٦)

فهل من الصحيح أن نعتبره خالق المفاسد والمعاصي و الرذائل ؟ وماذا يعني من كونه : « خالق كل شيء » ؟

أفليس يفيد قوله تعالى : « لااله الا هو خالق كل شيء » (الانعام – ١٠٢) أن خالقيته تشمل كل ما في الوجود وكل ما يكون مصداقاً للشيء ؟

وبعبارة أخرى : أفلا يستفاد من الاية التي تقول : « الذي أحسن كل شيء خلقه» كما في سورة السجدة الاية ٧، أن كل ماهو مخلوق لله فهو متصف بالحسن والجمال ، وبعيد عن القبح بحيث يمكن أن يقال أن الخلق والحسن متلازمان في خلق الله لاينفكان ولاينفصلان ؟ فاذاكان الله خالق كل شيء فكيف يمكن أن يوصف الظلم – مثلا – بالحسن وهو كما نعلم من القبائح المسلمة ؟ !

على أن المشكلة لاتنحصر في مسألة الافعال القبيحة التى يفعلها الناس بل تصدق على مسألة الافات والبلايا والشرور ، فكيف تصدر من الله هذه الحوادث المستقبحة التي تصيب البشر ، وتشقيه ؟

ولنوضح الاشكال بصورة اكثر جلاء فنقول :

ان الاشكال يرد – على القائلين بأن « الله خالق كل شيء » على الاطلاق – في موردين :

١/ الاعمال القبيحه التي تصدر من العباد، فكيف يمكن أن تكون مخلوقة لله ؟؟ وهذا هو ما دفع بعض أهل الكلام الى أن ينسبوا كل أفكار البشر وافعاله خيرها وشرها بنحو مطلق الـى البشر نفسه ، وأن يقطعوا وينكروا أي ارتباط

وصلة بين هذه الافكار والافعال وبين المقام الربــوبي ، وقد دفعهم الى هذا الاعتقاد تصور أن اسناد أفعال البشر الىالله يستلزم أن يكون الظلم مخلوقاً لله سبحانه .

٢/ ان هناك في عالم الكون أموراً تدعى بالشرور والبلايا ، فكيف يصح أن نعتبرالله الحكيم خالقاً لهذه الشروروالافات وهذا هوما تسبب في أنيظهر فريق باسم المجوس يعتقدون بخالقين للكون :

أ ــ خالق للخير يدعى يزدان .

ب ــ خالق للشريدعى اهريمن .

فكيف يواجه القرآن هذينالفريقين وهو يؤكد على وحدة الخالق..وما هوجوابه عليهما ؟

الجواب :

أما الافعال القبيحة فان لها جانبين : وبتعبيرآخر : ان هذه الافعال يمكن أن تطالع من جانبين :

١ــ الجانب الوجودي ، الاثباتي .

٢ــ الجانب العدمي ، السلبي .

فالفعل على وجه الاطلاق لايكون قبيحاً اذاطالعناه منالجانب الوجودي ويكون قبيحاً اذا طالعناه من الجانب الثاني (اي الجانب العدمي السلبي) .

خذ مثلا: اللقاء الجنسي الذي يتم بينالرجل والمرأة بصورة غيرمشروعة فان مثل هذا اللقاء غير المشروع لا يختلف عن اللقاء المشروع في الجوانب الوجودية فكلاهما سواء من حيث أن العملين نتيجة « الفعالية الجنسية » غايته انالتفاوت بين هذين اللقائين هوأن العمل الاول « غير » مأذون به منقبل الله

اوالسلطة التشريعية في حين أن العمل الثاني مأذون به من قبل الله أو موافق لرأي السلطة التشريعية .

وعلى هذا فان عامل القبح في « الزنا» هو صفة « اللامشروعية » التي هي أمر عدمي وسلبي مأة بالمأة، والذي تتعلق به القدرة انما هو الجانب الوجودي للشيء وليس الجانب العدمي السلبي متعلقاً لها لان الامور العدمية والجوانب السلبية أنزل من أن تتعلق بها القدرة الالهية بل يستحيل تعلق عملية «الخلق» بها.

وانك ـ بالامعان في هذا المثال ـ بامكانك أن تتناول بالتحليل غير عمل الزنا من القبائح كالظلم والخدعة والخيانة والجناية . فالظلم ـ مثلا ـ انما يكون قبيحاً لانه يؤدي الى ذهاب حق المظلوم ويوقف نمو المجتمع وتقدمه وهذا بما أنه أمر عدمي ليس متعلقاً للقدرة والارادة الالهية .

تحليل عن الشرور

ان السؤال السابق بعينه ينطرح بالنسبة الى « الافات والبلايا » كالزلازل والسيول وغيرها، وقد بحثه المسلمون في كتبهم الكلامية والفلسفية ولكننا بغية اكمال هذا القسم نعمد الى بحثه بصورة مختصرة :

لو تناولنا بالتحقيق كل ما يسمى شراً ، لتبين لنا أن تلك الصفة ناشئة من كون الشيء مصحوباً بالعدم فالمرض ـ على سبيل المثال ـ انما يكون شراً وغير مطلوب لان المريض ـ حال مرضه ـ يكون فاقداً للصحة والعافية. وهكذا بالنسبة الى الاعمى والاصم فحيث ان السمع البصر من لوازم الحياة عند البشر لكونهما موجبين لكماله لذلك يكون فقدانهما «شراً» وأمراً غير مطلوب ولكن العمى أو الصمم ليس شيئاً وجودياً في الانسان الاعمى والاصم انما هو فقدان وصفي السمع والبصر وعدمهما ليس غير .

فما العمى أو الصمم ـ في الواقع ـ سوى حالة الفقدان والعدمية .

من ملاحظة هذه النقطة ومقارنة كل الامور والموارد المعدودة من الشرور مع المثال المذكور، يتبين أن الشر ملازم لنوع من العدم الذي لايحتاج الى موجد وفاعل ، بل هو عين ذلك الفقدان . فكل البلايا والشرور والقبائح انما تكون اذن شروراً وأموراً غير مطلوبة لكونها « فاقدة » لنوع مـن الوجود أو مستلزمة ومصحوبة بنوع من العدم .

وقس على ذلك الحيوانات المفترسة والضارة والافات فكلها انما تكون شراً لانها تجر الى فقدان سلسلة من الامور والجهات الوجودية . لان كل هذه الاشياء (الحيوانات المفترسة والمضرة والافات) توجب الموت وفقدان الحياة أو فقدان عضو من الاعضاء. أو قوة من القوى، أو تتسبب في منع نمو القابليات والاستعدادات وتحولها الى مرحلة الفعلية. فلو كانت هذه الشرور كالزلازل والافات الحيوانية والنباتية لاتنطوي على مثل هذه النتائج لما عدت شروراً ولما كانت أموراً قبيحة غير مطلوبة .

وعلى هذا فان الموت والجهل والفقر انما تكون شروراً لكونها ترافق أنواعاً من العدم . فالعلم كمال وواقعية يفقدها الجاهل، والحياة حقيقة وكمال يفقدها الميت ، والفقير هو ـ بالتالى ـ من يفقد المال الذي يعيش بسببها .

خلاصة القول :

أنه ليس في هذا الوجود الا نوع واحد من الموجودات وهو ما يكون خيراً وجميلا وحسناً .

أما الشرور فهى من نوع العدم .. والعدم ليس مخلوقاً ، بل هو من باب « عدم الخلق » وليس من باب « خلق العدم » .

ولهذا (اى لوجود الخير فقط) لا يمكن أن يقال أن للعالم خالقين: أحدهما خالق الخير ، والاخر خالق الشر. ان مثل الوجود والعدم مثل الشمس والظل فعندما نقيم في الشمس شاخصاً يحدث على الارض ظل بسبب ذلك الشاخص الذي منع من وصول النور .

وما الظل في الحقيقة الا «عدم» النور، لان الظل هو الظلمة، والظلمة ليست الا « عدم » النور . فلا يصح أن نتساءل ـ هنا ـ: ما هي حقيقة الظل؟ اذ ليست للظل واقعية خارجية وحقيقة عينية تقابل حقيقة النور وجوهره . انما الظل هو: عدم النور ومعنى هذا أنه ليس للظل أو الظلمة منبعاً ينبعان ، ومنشأ ينشئان منه.

هذا ولصدور الافات والشرور من جانب الله توجيهات اخرى نذكرها فيما يأتي.

جواب آخر حول الشرور :

في التحليل ـ المذكور فيما سبق ـ بينا بوجه مبسوط أول الاجوبة التي يجيب بها العلماء على الثنويين ، واتضح أن الشر أمر عدمي ، والامر العدمي الذي هو نوع من الفقدان لا يحتاج الى خالق وفاعل وموجد، وفيما يلي نعمد الى توضيح ثاني أجوبتهم :

الشر أمر نسبي :

ان لفظة « الحقيقي » و« النسبي » من الالفاظ الرائجة في اصطلاح العلماء كما هي تستعمل في كثير من العلوم الانسانية والتجريبية والبك توضيحها :

كل موجود نصفه بصفة اما أنه موصوف بتلك الصفة في كل حال مع قطع النظر عن أي شيء وهذه مانسميها بـ«الصفة الحقيقية» مثلا صفة الحياة ثابتة للموجود الحي على وجه الحقيقة ، ولا حاجة الى توصيفه بصفة الحياة الى أي نوع من

المقارنة والمقايسة ولاجل ذاك تكون الحياة بالنسبة للحي صفة حقيقية.. ووصفه بالحياة توصيفا حقيقيا وواقعيا .

فكون المتر يتألف من (١٠٠) سنتمتر واقعية ثابتة للمتر في جميع الحالات ولا حاجة لتوصيف المتر بهذه الكمية الى أي نوع من المقايسة بشيء .

ويقابل الوصف الحقيقي « الوصف النسبي »، بمعنى أن الشيء مالم يقس ويقارن بشيء آخر وما لم يكن هناك موجود آخر لا يمكن توصيف الشيء بصفة .

فالصغر والكبر ـ مثلا ـ من الاوصاف التي لا يمكن أن يوصف بهما شيء من الأشياء الا اذا كان هناك شيء ثان يقاس به هذا الشيء حتى يمكن أن يقال في شأنه هذا « اصغر » وهذا « أكبر » أوهذا « صغير » وذاك «كبير» فان الصغر والكبر وصفان لا يصدقان على شيء الا بعد مقارنته بشيء آخر فالكرة الارضية ـ مثلا ـ انما يمكن وصفها بالصغر والكبر ويقال الكرة الارضية « صغيرة »أو «كبيرة » اذا ما قيست بكرة الشمس والقمر فحينئذ يصح قولنا: الكرة الارضية أصغر من الشمس وأكبر من القمر فالصغر والكبر ليسا وصفين حقيقيين بالنسبة الى الارض بحيث يدخلان في حقيقة الارض والالما أمكن وصفها بوصفين متضادين بل هما وصفان نسبيان وحالتان للارض يعرضان لها كلما قيست الى الكرتين «الشمس والقمر» ويمكن وصف الارض بهما في تلك الحالة، وبذلك لا يكون هذان الوصفان حقيقيين .

من هذه المقارنة والبيان يمكن استنباط نتيجة فلسفية هامة وهي: ان «الصفات الحقيقية» على غرار موصوفاتها التي تتمتع بواقعية لاتتكر على صعيد الخارج، انما تحتاج الى جاعل وخالق .

واما الصفات النسبية حيث انها ليست بذات واقعية خارجية بل هي وليدة

الذهن ، ونتيجة أفكارنا لدى المقايسة لاتكون محتاجة الى الخالق والموجد اذ لا واقعية خارجية لها حتى تكون محتاجة الى موجد .

ان حياة الخلية أو وصف المتر بكونه مأة سنتيمتر من الامور التى تتمتع بالواقعية الخارجية فما لم يكن ورائهما واقعية اخرى (ونعني الخالق) لماتحققا على صعيد الخارج ولما كان لهما حظ من الوجود خارج عالم الذهن حسب قانون العلية .

ولكن الصغر والكبر (في المقابل) بالنسبة الى الارض ليسا لهما واقعية خارج الذهن لكي يحتاجان الى الخالق والموجد .

ان المحتاج الى الموجد والخالق انما هو وجود نفس الكرة الارضية ، وأما صغرها وكبرها فهو وليد الذهن والفكر الذي ينشأ من مقارنة جسمين ببعضهما.

من هذا البيان يمكن معرفة حقيقة « الشرور والافات » وأنها من أي نوع من هذين النوعين من الصفات .

هل هي من الصفات الحقيقية ؟

أو هي من الصفات النسبية ؟

بمراجعة سريعة وتحقيق عاجل يمكن معرفة أن الشرور أمور نسبية لاحقيقية بمعنى أن صفة الشر ليست جزء من ذوات وحقائق الاشياء الموصوفة بالشر . بل الشر حالة تنسب الى شيء من الاشياء عند ما يقاس الى شيء آخر فسم الحية والعقرب وغزارة المطر لاتكون شراً اذا ما قيست بنفس الأشياء بل هي مبعث كمالها وموجب لبقائها واستمرار حياتها. ووجودها ، انما هي شر اذا ما قيست الى الانسان وتضرر البشر بها فالمطر الغزير مثلا لايكون شراً في حد ذاته بل عندما يقاس بشيء آخر اتصف حينئذ بهذا الوصف ، فلو نزل المطر الغزير في فصل مناسب أحيا الزرع والنبات واخضرت بسببه المزارع والحدائق وكان خيراً ولكنه يكون شراً من جهة كونه موجباً لانهدام الاكواخ في الصحارى

والبرار ، وعلى هذا فان الخير والشر لوكانا من الأوصاف الحقيقية وكان لهما حظ من الوجود لامكن وصح حينئذ أن نسأل عن موجدهـا وخالقها ونقول: ان المبدأ الذي يتصف بالخير المطلق لايمكن أن يكون خالق الشرور ولذلك نضطر الى افتراض خالق آخر (غير خالق الخير) يكون خالق الشرور وموجدها.

ولكن الحق أنه ليس للشرور « واقعية خارجية » ليتعلق بها جعل وخلق، وعلى هذا فان ما يكون له حظ مـن الوجود الخارجي كسم العقرب لا يكون مستغنياً عن الخالق ، ولكن شرية هذا السم ليست لها واقعية لتنضم الى وجود السم فتكون رديفة للسم في عالم الوجود والكون، ولاجل هذا لاتحتاج شرية السم الى خالق، ويكون البحث عن خالقها لغواً لامعنى له لان الشر ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ ليس بذات واقعية خارجية كيما يفتقر الى الفاعل .

وبعبارة أخرى انه ليس من الصحيح ان يقال أن الله بخلقه للعقرب خلق شيئين وفعل أمرين : خلق «ذات» العقرب مع شرها ، بل فعل الله سبحانه شيئاً واحداً وهو أنه تعالى ألبس هـذا الموجود لباس الوجود ، وانما الانسان هـو الذي يصف هذا العقرب بالشرية والقبح عندما يقيسه الى شيء آخر .

مـن هنا يمكن ادراك حقيقة الجملة التي يرددها الفلاسفة عند بيان نسبـة الشرور الى الله اذ يقولون :

جميع الموجودات من حيث كونها تتحلى بالوجود فهي مخلوقة لله بالذات، وأما من حيث اتصافها بالشرية فليست موضع ارادته سبحانه بل هي ذات نسبة عرضية ومجازية اذا قيست الى مبدأ الخلق (١) .

وهناك أجوبـة أخرى عن وجود الشر في صفحة الوجود نتركها رعايـة للاختصار .

---

(١) هـذا هو تفصيل قولهم : الشرور ليست مجعولة بالذات بل هي مجعولة بالتبع والعرض .

الفصل الثامن

الله والتوحيد الافعالى

٢ ـ التوحيد فى الربوبية والتدبير

التوحيد في التدبير والربوبية

١ ــ وجود الشرك في التدبير بين الوثنيين .

٢ ــ هل للرب معان مختلفة .

٣ ــ نتيجة هذا البحث .

٤ ــ القرآن لايعترف بمدبر سواه .

٥ ــ التدبير لاينفك عن الخلق والايجاد.

٦ ــ وحدة النظام دليل على وحدة المدبر .

٧ ــ النتيجة .

٨ ــ ما معنى المدبرات في القرآن .

٩ ــ الجواب عن ذلك .

١٠ ــ هل الحسنة والسيئة من الله ؟

١١ ــ ما معنى الآية التي تنسب الحسنة الى الله والسيئة الى الانسان ؟

١٢ ــ التوفيق بين هذه الايات .

التوحيد فى التدبير والربوبية

يستفاد ـ بجلاء ـ من التدبر فى الايات القرآنية ومن مطالعة عقائد وثنيي العرب المذكورة في كتب الملل والنحل أن مسألة «التوحيد فى الخالقية» كان موضع اتفاق واجماع بينهم وأن الانحراف انما كان في «التوحيد في التدبير» و«التوحيد فى العبادة» ، وبعبارة أوضح كان الاغلب متفقين على أن لهذا العالم خالقاً واحداً لاغير . .

وقد ذكرت هذه الحقيقة فى الكتاب العزيز مكرراً ونحن نذكر هنا طائفة من تلك الايات :

« ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فانى يؤفكون » (العنكبوت ـ ٦١)

« ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله » (لقمان ـ ٢٥)

« ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله » (الزمر ـ ٣٨)

« ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولـن خلقهن العزيز العليم » (الزخرف ـ ٩)

« ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فانى يؤفكون » (الزخرف ـ ٨٧)

أجل لقد كان الاعتقاد بوجود مبدئين « خالقين » لهذا العالم ـ في عقيدة زرادشت ـ أحدهما يزدان والاخر أهريمن أمراً مشهوراً وان كانت عقيدة زرادشت

نفسه في هذه المسائل يكتنفها غموض كبير .

على أن عقيدة الزرادشتيين في هذه القضية ليست هى وحدها التي تحيط بها هالة من الابهام والغموض بـل عقيدة البراهمة والبوذيين والهندوسن فى قضية « وحدة الخالق » هي أيضا غير واضحة .

وحيث ان البحث والتحقيق فى عقائد تلك الطوائف خارج عن اطار بحثنا هذا لذلك نواصل بحثنا الاساسي .

* * *

من خلال مراجعة الايات السالفة يتضح لنا أن وثنيي جزيرة العرب الذين كانوا يعيشون قبل نزول القرآن أو بعده لم يكونوا يعانون من أي انحراف أو اشكال في مسألة « التوحيد في الخالقية » وان لـم يكن ادراكهم للتوحيد في الخالقية على غرار ماشرحه ووضحه القرآن الكريم(١)، ولكنهم كانوا يعتقدون ـ اجمالا ـ بأنه ليس للكون سوى خالق واحد هوموجد السماوات والارض وخالقها، بيد أن بعضهم وليس جميعهم كان يشرك فى قضية «التدبير لهذا العالم» أو كانوا يعتقدون بأن الله ـ بعـد أن خلق الكون ـ فوض تدبير بعض أمـور الكون الى واحد أو اكثر من خيار خلقه واعتزل هو عن أمر التدبير .

هـذه المخلوقات المفوض اليها أمر التدبير كانت فى نظر معتقدي هـذه النظرية عبارة عن « الملائكة » و«الجن» و« الكواكب » و«الارواح المقدسة» و . . و . . التي كان كل واحد منها مدبراً لجانب مـن جوانب الكون ـ على حد زعمهم ـ ! !

ولاجل أن نقرن قولنا بالادلة والبراهين نلفت نظر القارىء الكريم الـى

(١) لان الشرك فى التدبير الذى نسميه شركا فى الربوبية وكان رائجا بينهم، يرجع الى الشرك فى الخالقية كما سيوافيك بيانه .

أدلة وجود مثل هذا الشرك في عصر نزول القرآن الكريم .

فبملاحظة هذه الادلة سيذعن القارىء بأن وجود « الشرك في المدبرية » في عصر الرسالة وقبل ذلك لم يكن موضع ترديد وشك ، وأن ما قد يتصور ـ احياناً ـ بأن عرب الجاهلية أو من تقدمهم من الاقوام السالفة كانوا يعتبرون الاصنام مجرد شفعاء عند الله لا أكثر ليس تصوراً ينطبق على كل الموارد في عالم الوثنية بل هو (أي الاعتقاد بمجرد شافعية الاصنام لا أكثر) اعتقاد فريق من العرب الجاهلي ولم يكن اعتقاد جميعهم .

وجود الشرك في التدبير بين الوثنيين :

١ ـ ان أوضح برهان على أن بعض الفرق منهم كان يعتقد بتعدد المدبر هو قصة احتجاج ابراهيم ـ عليه السلام ـ مع عبدة الكواكب والنجوم .

فقد كانت هذه الفرق تعبد الشمس والقمر والكواكب بعنوان أنها رب مدبر وليس باعتقاد أنها خالقة اذ كانوا يتصورون أن هذه الاجرام هي المتصرفة في النظام السفلي من العالم وأن أمر تدبير هذا الكون فوض اليها فهي أرباب هذا العالم دون الله .

ولاجل هذا الاعتقاد نجد ابراهيم ـ عليه السلام ـ يبطل ربوبيتها عن طريق الاشارة الى أفولها وغروبها .

ولنفكر ـ هنا ـ ملياً في استدلال النبي العظيم ابراهيم ـ عليه السلام ـ لنرى أي أمر كان يقصد اثباته أو نفيه من خلال الاستدلال بأفول هذه الكواكب والاجرام وغروبها .

فاذا كانت هذه الاجرام ـ حسب اعتقاد قوم ابراهيم ـ هي المدبرة للموجودات الارضية ومنها الانسان فان المدبرية ـ بحكم أن نظام التدبر يكون في اختيار

المدبر ـ تقتضى أن يعيش المدبر (بالفتح) في ظـل اشراف المدبر (بالكسر) وعنايته ، وينمو ويتربى ويتقدم نحو الكمال .

هذا ويقتضي بقاء هذه الكواكب والاجرام على اتصال دائم بالعالم السفلي الذي يقع تحت تدبيرها ليمكن التدبير والتصرف .

بيد أن هذا الاتصال الدائم يتنافى مع الافول والغروب وماتتصف به هذه الاجرام والكواكب من غيبة وجهل ولاجل هذا عد النبي ابراهيم عليه السلام الافول والغروب دليلا واضحـاً وقاطعاً على عدم كون هــذه الاجرام ، مدبرة للموجودات الارضية .

ولوكان هؤلاء يعبدون هذه الاجرام بعنوان انها اجرام مقدسة توجب عبادتها القربى الى الله لما تكون غيبتها عن صفحة السماء فى غير أوقات عبادتها دليلا على بطلان نظريتهم بل يكون حضورها وتواجدها حين عبادة الناس اها كافياً لان تصبح موضع عبادة، ولا يلزم وراء ذلك أن تكون حاضرة ـ فى كل الاوقات ـ متمثلة أمام عبدتها بحيث ينظرون اليها فى كل حين، لاجل هذا استعمل الخليل ـ عليه السلام ـ لفظة رب فى كل الموارد التى حمل فيها على عبادة الكواكب والاجرام فقال مستفهماً : « هذا ربي » ؟؟ ! .

و« رب » فى لغة العرب هو المتصرف والمدبر الذى يدبر الشيء ويديره ويتحمل أمر تربيته ويتصرف فيه، وهذه القصة ـ مع ملاحظة كل خصوصياتها ـ دليل على وجود « الشرك الربوبي » فى عصر ابراهيم ـ عليه السلام ـ .

ان الشرك فى الربوبية يشبه الى حد بعيد قصة من يريـد أن يحصل على بيت لنفسـه فيهيء كمية كبيرة من المواد الانشائية ويجعلها تحت تصرف البناء والعامل ويطلب منهم أن يبنوا لـه البيت الذى يريد ، ففي هذه الصورة تكـون المواد الانشائية من صاحب العمل ولكن تنسيق هذه المواد وتشغيلها والتصرف

فيها يتعلق بالبناء والمعمار والعمال الذين أوكل اليهم بناء البيت المذكور على نحو ما يريدون وكيفما شاؤوا .

هذا هو أوضح مثال للشرك الربوبي ولقد كان القائلون بربوبية الملائكة والجن والأرواح المقدسة يعتقدون بأن موجودات هذا العالم من القمر والشمس الى الحيوان والانسان الى الشجر والحجر انما هي المواد الانشائية لهذا العالم وان الله فوض أمر التصرف في هذه المواد ـ بعد أن خلقها ـ الى هذه الارباب ثم راحت تشتغل بتدبير الكون والتصرف فيه بالاستقلال وبمطلق الاختيار.

لقد كان هذا الفريق يعتقد أن مقام الخلق غير التدبير وأن الذى يرتبط بالله انما هو الخلق والايجاد الابتدائي من العدم، ولكن حيث ان الخلق غير التدبير فالتدبير يتعلق بموجودات أخرى غير الله ، أعني الموجودات المتصرفة لهذا العالم والتي فوض اليها تدبير عالم الطبيعة ، وليس لله أية دخالة في أمر تدبير الكون وادارته وتنظيم شؤونه ، وتصريفه والتصرف فيه .

* * *

٢ ـ لقد دخلت الوثنية في مكة ونواحيها أول ما دخلت في صورة «الشرك في الربوبية » فقصة « عمرو بن لحي » دليل واضح على أن أهل الشام كانوا يعتبرون الاوثان والاصنام مدبرة لجوانب من الكون .

يكتب ابن هشام في هذا الصدد :

كان « عمرو بن لحي » أول من أدخل الوثنية الى مكة ونواحيها فقد رأى في سفره الى البلقاء من أراضي الشام أناساً يعبدون الاوثان وعندما سألهم عما يفعلون قائلا : ما هذه الاصنام التي أراكم تعبدونها ؟

قالوا : ـ هذه اصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ، ونستنصرها فتنصرنا .

فقال لهم : أفلا تعطونني منها فأسير به الى أرض العرب فيعبدوه .

وهكذا استحسن طريقتهم واستصحب معه الى مكة صنماً كبيراً باسم«هبل» ووضعه على سطح الكعبة المشرفة ودعا الناس الى عبادتها (١) .

اذن فاستمطار المطر من هذه الاوثان والاستعانة بها يكشف عن أن بعض المشركين كانوا يعتقدون بأن لهذه الأوثان دخالة في تدبير شؤون الكون وحياة الانسان .

على أنه ينبغي أن لا يتصور أحد بأنهم كانوا يعتبرون هذه الاصنام الحجرية والخشبية هي ذاتها المتصرفة والمدبرة للكون ليقال : ليس هناك من جاهل ـ فضلا عن عاقل ـ يقول بأن هذه الاصنام الجامدة تكون منشأ كل هذه الاثار والحوادث بل الحق أنهم كانوا يعتقدون بأن هذه الاصنام الخشبية تمثل صور الالهة المدبرة لهذا العالم التي فوض اليها ادارة الكون وتصريفه والتصرف فيه ولكن حيث ان هذه الالهة المزعومة لم تكن في متناول أيديهم ، وحيث كانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحس واللمس صعب التصور لديهم عمدوا الى تجسيد تلك الالهة وتصويرها في أوثان وأصنام ورسوم وأجسام وقوالب من الخشب أو الحجر أو المعدن وراحوا يعبدون الصور والتماثيل عوضاً عن عبادة أصحابها الحقيقيين (وهي الالهة المزعومة) .

ويمكنك أيها القارى الكريم أن تقف على مفصل هذه الامور في الفصل التاسع ، عند البحث عن « التوحيد في العبادة » .

* * *

٣ ـ يكتب المفسرون الاسلاميون أن « ودا » و « سواعاً » و « يغوث » و« يعوق » و« نسراً »كانوا من عباد الله الصالحين وكان يتبعهم في ذلك فريق من قومهم ، ولما ماتوا ظن فريق بأنهم لو نظروا الى صورهم وتماثيلهم لامكنهم

---

(١) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٧٩ .

أن يعبدوا الله بنحو أفضل بـاعتقاد أن صورهم تذكرهم بالله ، وبمرور الزمن تحولت هذه الفكرة الى عبادة تلك الصور والتماثيل ذاتها .

واليك نص ماكتبه صاحب مجمع البيان في هذا الصدد :

« عن محمد بن كعب أن هـذه أسماء قوم صالحين كانوا بين آدم ونوح ـ ع ـ فنشأ قوم بعدهم يأخذون مأخذهم في العبادة فقال لهم أبليس: لوصورتم صورهـم كان أنشط لكم و أشوق الى العبادة ففعلوا فنشأ بعدهم قوم فعبدوهم فمبدأ عبادة الأوثان كان ذلك الوقت » (١) .

* * *

يقـول المحقق المعاصر الاستاذ جـواد علي في كتاب : « المفصـل » الذي كتبه حول تاريخ العرب قبل الاسلام ويقع في ثمانية مجلـدات ضخمة استقصى فيها احوال العرب في كل جوانب الحياة ومجالاتها .

يقول عن اعتقادهم بالنسبة الى معبوداتهم المزعومة :

« ان معارفنا عن الاساطير العربية الدينية قليلة جداً وهـذا مما حمل بعض المستشرقين على القول بأن العرب لم تكن لهم أساطير دينية عن آلهتهم كما كان عند غيرهم من الامم كاليونان والرومان والفرس وعند بقية الاريين ، واذا لم تصل الينا نصوص دينية جاهلية (عن العرب) صعب علينا تكوين فكرة صحيحة عن مفهوم الدين عند العرب وعن كيفية عبادتهم لالهتهم وعن كيفية تصورهم للالهة .

فكلمات مثل ود وسعد (٢) وهي أسماء لبعض آلهتهم تفيدنا في فهم عبادة

---

(١) مجمع البيان ج ١٠ ص ٣٦٤ طبع صيدا .

(٢) التي تكون لهـا معان تشير الى صفة الالهة اذ الاول يشير الى انه اله المحبـة والثاني يشير الى انه اله السعادة .

الجاهليين وتفكيرهم في تلك الآلهة »(١) .

* * *

٥ ـ لم يكن المتنورون والطبقة المثقفة يعتقدون بمدبر غير الله بل كانوا يعتبرون الاصنام شفعاء توجب عبادتها الزلفى عند الله ، والقربى لديه ، ويدل على هذا الامر آيات اليك بعضها :

« ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » (الزمر ـ ٣)

« قل من يرزقكم من السماء والارض أمن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون » (يونس ـ ٣١)

ولكن مع الاعتراف بهذا المطلب لابد من القول ـ بصراحة ـ بأن مفاد هذه الاية لا يمثل اعتقاد الجميع بل كان ثمت فريق من الوثنيين يعتقدون في حق آلهتهم ومعبوداتهم المزعومة بأنها تملك بعض القوى الغيبية ، وأنها تتصرف في عالم الطبيعة والكون على غرار ما يفعل الالهة، خاصة وأنهم كانوا قد اختاروا معبوداتهم وآلهتهم المزعومة من صفوف الملائكة والجن والارواح المقدسة.

صحيح أن وثنية « العرب الجاهلي »كانت تصرفاً خاطئاً وباطلا ولم تكن تستند الى قاعدة فكرية ، ولم تكن على نمط وثنية اليونانيين والروم والفرس التي كانت تقوم على أساس فلسفي ، ولكن بعض أولئك العرب كانوا في نفس الوقت يعتقدون بربوبية الاوثان، وهذا مايستفاد من عدة آيات في هذا المجال.

ولكن قبل أن نعمد الى نقل نصوص هذه الايات نرى لزاماً علينا أن نعرف بدقة ماذا تعنيه لفظة رب التي اشتق منها الربوبية .

يقول اللغوي العربي المعروف ابن فارس :

---

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٦ ص ١٩ .

« الرب ، المالك ، الخالق ، الصاحب . و الرب المصلح للشيء يقال : رب فلان ضيعته اذا قام على اصلاحها والرب. المصلح للشيء، والله جل ثناؤه الرب لانه مصلح احوال خلقه . والراب ، الذي يقوم على امر الربيب » (١) .

ويكتب الفيروزآبادى قائلا :

« رب كل شيء : مالكه ومستحقه وصاحبه ...

رب الامر : أصلحه » (٢) .

وجاء في المنجد :

« الرب : المالك ، المصلح السيد » (٣) .

وما يشابه هذا المعنى فى كتب اللغة والقواميس الاخرى .

هل للرب معان مختلفة ؟

ان وظيفة كتب اللغة و القواميس هي ضبط موارد استعمال اللفظة ، سواء أكان المستعمل فيه هو الذى وضع عليه اللفظة أم لا، واماتعيين الاوضاع وتمييز الحقائق عن المجازات فخارج عما ترتثيه كتب اللغة .

وهذا هونقص ملحوظ ومشهود بوضوح في كتب اللغة ومعاجمها اذما أكثر ما يجد الانسان عدة معاني متباينة ومتمايزة للفظه واحدة حتى أنه ليتصور ـ في أول وهلة ـ أن الواضع العربي جعل هذه اللفظة على عشرة معان في عشرة أوضاع ولكن بعد التحقيق والدراسة يتبين أنه ليس لهذه اللفظة سوى معنى واحد لا غير وأما بقية المعاني المذكورة فهي من شعب المعنى الاصلي .

---

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٣٨١ .

(٢) قاموس اللغة مادة الرب .

(٣) المنجد مادة ربب.

ومن الصدف أن لفظة رب تعالى من هذا المصير حتى أن كاتباً كالمودودى تصور أن لهذه اللفظة خمس معان ـ في الاصل ـ وذكر لكل معنى من المعاني الخمسة شواهد من القرآن الكريم .

ولا شك في أن لفظة رب استعملت في الكتاب العزيز واللغة في الموراد التالية التي لا تكون الا صورة موسعة ومصاديق متعددة لمعنى واحد لا أكثر ، واليك هذا الموارد والمصاديق :

١ ـ التربية مثل رب الولد ، رباه .

٢ ـ الاصلاح والرعاية مثل رب الضيعة .

٣ ـ الحكومة و السياسة مثل فلان قد رب قومه أى ساسهم وجعلهم ينقادون له .

٤ ـ المالك كما جاء في الخبر عن النبي ـ ص ـ أرب غنم أم رب ابل .

٥ ـ الصاحب مثل قوله: رب الدار أو كما يقول القرآن الكريم: « فليعبدوا رب هذا البيت » [قريش ـ ٣] .

لا ريب أن هذه اللفظة قد استعملت في هذه الموارد ومايشابهها ولكن جميعها يرجع الى معنى واحد أصيل ، وما هذه المعاني سوى مصاديق وصور مختلفة لذلك المعنى الاصيل ، وسوى تطبيقات متنوعة لذلك المفهوم الحقيقى الواحد أعنى من فوض اليه أمر الشيء المربى من حيث الاصلاح والتدبير والتربية .

فاذا قيل لصاحب المزرعة انه ربها فلاجل أن اصلاح أمور المزرعة مرتبطة به وفي قبضته .

واذا أطلقنا على سائس القوم، صفة الرب فلان أمور ذلك القوم مفوض اليه فهو قائدهم ، ومالك تدبيرهم ومنظم شؤونهم .

واذا أطلقنا على صاحب الدار ومالكه اسم الرب فلانه فوض اليه أمر تلك

الدار وادارتها والتصرف فيهاكما يشاء .

فعلىهذايكونالمربي والمصلح والرئيس والمالكوالصاحب ومايشابهها مصاديق وصورلمعنى واحدأصيل يوجد في كلهذه المعانيالمذكورة، وينبغي أن لا نعتبرها معاني متمايزة ومختلفة للفظة الرب بل المعنىالحقيقي والاصيل للفظة هو: من بيده امر التدبير والادارة والتصرف ، وهو مفهوم كلي ومتحقق في جميع المصاديق والموارد الخمسة المذكـورة (أعني التربية والاصلاح والحاكمية والمالكية والصاحبية) .

فاذا اطلق يوسف الصديق ـ عليه السلام ـ لفظ الرب على عزيز مصر ، حيث قال « انه ربي أحسن مثواي » [يوسف ـ ٢٣] فلاجل أن يوسف تربى في بيت عزيز مصر وكان العزيز متكفلا لتربيته وقائماً بشؤونه .

واذا وصف عزيز مصر بكونه رباً لصاحبه في السجن فقال: « أما أحدكما فيسقي ربه خمراً » [يوسف ـ ٤١] فلان عزيـز مصر كان سيد مصر وزعيمها ومدبر أمورها ومتصرفاً فيشؤونها ومالكاً لزمامها .

واذا وصفالقرآناليهود والنصارى بأنهماتخذوا أحبارهم أرباباً اذيقول: « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » [التوبة ـ ٣١] فـلاجل أنهم أعطوهم زمام التشريع واعتبروهم أصحاب سلطة وقدرة فيما يختص بالله .

واذا وصف الله نفسه بأنه « رب البيت » فلان اليه أمور هذا البيت ماديها ومعنويها ، ولا حق لاحد في التصرف فيه سواه.

واذا وصف القرآن « الله » بأنه «ربالسماوات والارض» [الصافات ـ ٥] وأنه « رب الشعرى » [النجم ـ ٤٩] وما شابه ذلك فلاجل أنه تعالى مدبرها ومديرها والمتصرف فيها ومصلح شؤونها والقائم عليها . وبهذا البيان نكون قدكشفنا القناع عن المعنى الحقيقي للرب الذي ورد في مواضع عديدة من

الكتاب العزيز .

* * *

ان الشائع بين الوهابيين تقسيم التوحيد الى : ١/ التوحيد في الربوبية ٢/ التوحيد في الالوهية (١) .

قائلين : ان التوحيد في الربوبية بمعنى الاعتقاد بخالق واحد لهذاالكون كان موضع اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة .

وأما التوحيد في الالوهية فهوالتوحيد فيالعبادة الذي يعنيمنه أن لايعبد سوى الله ، وقد انصب جهد الرسول الكريم على هذا الامر .

والحق أن اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة في مسألة التوحيد الخالقي ليسموضع شك ولكنتسمية التوحيد الخالقيبالتوحيد الربوبيخطأ واشتباه.

وذلك لان معنى «الربوبية» ليس هو الخالقيةكما توهم هذا الفريق، بل هو ـكما أوضحنا وبينا سلفاً ـ ما يفيد التدبير وادارة العالم، وتصريف شؤونه ولم يكن هذا ـكمابينا ـ موضع اتفاقبينجميع المشركين والوثنيين فيعهد الرسالةكما ادعى هذا الفريق .

نعمكان فريق منمثقفي الجاهليين يعتقدون بعدم مدبرسوى الله ولكنكانت تقابلهم جماعاتكبيرة ممن يعتقدون بتعدد المدبر والتدبير ، وهي قضية تستفاد من الايات القرآنية مضافاً الى المصادر المتقدمة .

هنا نلفت نظر الوهابيين الذين يسمون التوحيد في الخالقية بالتوحيد في الربوبية الى الايات التالية ليتضح لهم أن الـدعوة الى التوحيد في الربوبية لا تعني الدعوة الىالتوحيد فيالخالقية بلهيدعوة الى «التوحيد فيالمدبرية» والتصرف، وقدكان بينالمشركين فيذلك العصر منكانيعاني انحرافاً وشذوذاً في التوحيد الربوبي ، ويعتقد بتعدد المدبر رغمكونه معتقداً بوحدة الخالق .

---

(١) سيوافيك معنى الالوهية في الفصل التاسع ، ونبين خطأهم في تفسيرها .

ولا يمكن ـ أبداً ـ أن نفسر الرب في هذه الايات بالخالق والموجد. واليك بعض هذه الايات :

أ ـ «بل ربكم رب السماوات والارض الذي فطرهن» (الانبياء ـ ٥٦)

فلو كان المقصود من الرب هنا هو الخالق والموجد لكانت جملة « الذي فطرهن » زائدة بدليل أننا لو وضعنا لفظة الخالق مكان الرب في الآيـة للمسنا عدم الاحتياج ـ حينئذ ـ الى الجملة المذكورة (أعني الذي فطرهن) بخلاف ما اذا فسر الرب بالمدبر والمتصرف، ففي هذه الصورة تكون الجملة الاخيرة مطلوبة ، لانها تكون ـ حينئذ ـ علة للجمله الاولى ، فتعنى هكذا : أن خالـق الكون هو المتصرف فيه وهو المالك لتدبيره والقائم بادراته .

ب ـ « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم » (البقرة ـ ٢١)

فان لفظة الرب في هذه الاية ليست بمعنى « الخالق » وذلك على غرارما قلناه في الاية المتقدمة المشابهة لمـا نحن فيه ، اذ لو كان الرب بمعنى الخالق لما كان لذكر جملة « الذي خلقكم » وجه ، بخلاف ما اذا قلنا بان الرب يعني المدبر فتكون جملة « الذي خلقكم » علة للتوحيد في الربوبية، اذ يكون المعنى حينئذ هو : أن الذي خلقكم هو مدبركم .

جـ ـ « قل أغير الله أبغي رباً وهو رب كل شيء » (الانعام ـ ١٦٤)

وهذه الاية حاكية عن أن مشركي عصر الرسالـة كانوا على خلاف مع الرسول الكريم ـ صلى الله عليه وآله ـ في مسألة الربوبية على نحو من الانحاء وأن النبى الاعظم كان مكلفا بان يفند رأيهم ويبطل عقيدتهم ولا يتخذ غير الله رباً على خلاف ما كانوا عليه. ومن المحتم أن خلاف النبي مع المشركين لم يكن حول مسألة « التوحيد في الخالقية » بدليل أن الايـات السابقة تشهد فى غير ابهام بأنهم كانوا يعترفون بانه لا خالق سوى الله تعالى، ولذلك فلامناص

من الادعان بأن الخلاف المذكور كان في غير مسألة الخالقية وليست هى الامسألة تدبير الكون، بعضه أو كله.

د ـ « الست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، ان تقولوا يوم القيامة : انا كنا « عن هذا غافلين » (الاعراف ١٧٢)

فقد أخذ الله في هذه الاية ـ من جميع البشر ـ الاقرار بالتوحيد الربوبي وكانت علة ذلك هي ما ذكره من انه سيحتج على عباده بهذا الميثاق يوم القيامة كما يقول :

« أو تقولوا : انما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل « المبطلون » (الاعراف ـ ١٧٣)

اذا تبين هذا فنقول: ان نزول هذه الاية في بيئة مشركة دليل ـ ولاشك ـ على وجود فريق معتد به في تلك البيئة كانوا يخالفون هذا الميثاق ، فاذا كانت الربوبية بمعنى الخالقية استلزم ذلك أن يكون فى تلك البيئة من يخالفون النبي في الخالقية ولكن الفرض هو عدم وجود أي اختلاف فى مسألة «توحيد الخالقية» في عصر الرسالة فلم يكن المشركون في ذلك العصر مخالفين في هذه المسألة ليعتبروا مخالفين للميثاق المذكور فلا محيص ـ حينئذ ـ من أن الخلاف كان ـ آنذاك ـ فى مسألة تدبير العالم وادارة الكون.

وبهذا التقرير يكون معنى الرب فى الاية المبحوثة هنا هو المدبر .

هـ ـ «أتقتلون رجلا أن يقول: ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم» (غافر ـ ٢٨)

تتعلق هذه الاية بمؤمن آل فرعون الذي كان يدافع عن النبي موسى عليه السلام وراء قناع الصحبة والصداقة لال فرعون ويسعى تحت ستار الموافقة معهم أن يدفع الخطر عن ذلك النبى العظيم. وأما دلالتها على كون الرب بمعنى المدبر فواضحة . لان فرعون ما كان يدعي الخالقية للسماء والارض ولا الشركة

مع الله سبحانه في خلق العالم وايجاده، وهذه حقيقة يدل عليه تاريخ الفراعنة أيضا . وفي هذه الصورة يجب أن يكون المراد من دعوة النبي موسى بقوله: ربي الله ، هو حصر « التدبير» في الله سبحانه لا مسألة الخلق . ولو كانت تتعلق بمسألة الخلق والايجاد لماكان بينه وبين فرعون أي خلاف ونزاع، اذالمفروض اعتراف فرعون بخالقية الله ـ كما اسلفنا ـ ، هذا مضافاً الى أن الله تعالى يقول في الاية السابقة لهذه الاية :

و ـ « ذروني أقتل موسى وليدع ربه اني أخاف أن يبدل دينكم » (غافر ـ ٢٦)

فان التوحيد في الخالقية لم يكن موضع خلاف لتكون دعوة موسى لبني اسرائيل سبباً لاي تبدل وتبديل .

ومن هذا البيان يتضح المراد من قول فرعون: «أنا ربكم الاعلى»(النازعات-٢٤)

ز ـ «فقالوا: ربنا رب السماوات والارض لن ندعو من دونه الهاً» (الكهف ـ ١٤)

ان الفتية الذين فروا من ذلك الجو الخانق الذي أوجدته طواغيت ذلك الزمان كانوا جماعة يسكنون في مجتمع يعتقد بالوهية غير الله ، ولكن الوهية غير الله ـ في ذلك المجتمع ـ لم تكن في صورة تعدد الخالق ، خاصة وأن واقعة اهل الكهف حدثت بعد ميلاد السيد المسيح حيث كانت عقول البشرية و أفكارها قد تقدمت في المسائل التوحيدية بشكل ملحوظ وحظت من الرقي بمقدار معتدبه ولم يكن يعقل ـ في ظل هذا الرقي الفكري ـ وجود مجتمع منكر لخالقية الله ، أو مشرك فيها فلابد ان يقال أن شركهم يرجع الى أمر آخر وهو الاعتقاد بتعدد المدبر .

ح ـ ان البرهان الواضح على أن مقام الربوبية هو مقام المدبرية وليس الخالقية كما يتوهم ، هو الاية المتكررة في سورة الرحمان :

« فبأي آلاء ربكما تكذبان »

فقد وردت هذه الاية في السورة المذكورة ٣١ مرة وجاءت لفظة رب جنباً الى جنب مع لفظة الالاء التي تعني النعم ، وغير خفي ان قضية النعمة مع التذكير بمقام ربوبية الله لحياة البشر وحفظها من الفناء أنسب وأكثر انسجاماً، اذ ذكر النعم (التي هي من شعب التربية الالهية التى يوليها سبحانه للبشر) يناسب موضوع التربية والتدبير الذي تندرج فيه ادامة النعم وادامة الافاضة .

ط : ـ لقد اقترنت مسألة الشكر مع لفظة الرب في خمسة موارد في القرآن الكريم، والشكر انما يكون في مقابل النعمة التى هي سبب بقاء الحياة الانسانية ودوامها وحفظها من الفناء وصيانتها من الفساد ، وليست حقيقة تدبير الانسان الا ادامة حياته وحفظها من الفساد والفناء .

واليك هذه الموارد :

« واذ تأذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابى لشديد »
(ابراهيم ـ ٧)
«قال ربى أو زعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت علي وعلى والدى» (النمل ـ ١٩)
« قال هذا من فضل ربى ليبلونى ءأشكر أم أكفر ومن شكر فانما يشكر لنفسه »
(النمل ـ ٤٠)
«قال: رب أو زعني أن أشكر نعمتك التى انعمت علي وعلى والدى» (الاحقاف ـ ١٥)
«كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور » (سبأ ـ ١٥)

ى ـ ومما يدل على ما قلنا قوله سبحانه :

« فقلت : استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم «بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً» (نوح ـ الايات ١٠ الى ١٢)

ومثله في سورة هود الاية ٥٢ .

وهكذا: يلاحظ القارىء الكريم كيف جعلت ادارة الكون وتدبير شؤونه تفسيراً للرب : فهو الذي يرسل المطر وهو الذي يمدد بالاموال والبنين وهو

الذى يجعل الجنات وهو الذى يجعل الانهار وكل هذه الامور جوانب وصور من التدبير .

نتيجة هذا البحث :

من هذا البحث الموسع يمكن أن نستنتج امرين :

١ ـ أن ربوبية الله عبارة عن مدبريته تعالى للعالم لاعن خالقيته .

٢ ـ دلت الايـات المذكورة فى هذا البحث على أن مسألة « التوحيد فى التدبير » لم تكن موضع اتفاق بخلاف مسألة « التوحيد فى الخالقية » وانه كان في التاريخ ثمت فريق يعتقد بمدبرية غير الله للكون كله أو بعضه ، وكانوا يخضعون أمامها باعتقاد أنها ارباب .

وبما ان الربوبية فى التشريع غير الربوبية فى التكوين فيمكن ان يكون بعض الفرق موحداً فى الثاني ، ومشركا فى القسم الاول فاليـهود والنصارى تورطوا فى « الشرك الربوبي » التشريعي لانهم أعطوا زمام التقنين والتشريع الى الاحبار والرهبان وجعلوهم أرباباً من هذه الجهة فكأنه فوض أمر التشريع اليهم ! ! ! (١) .

فها هو القرآن يقول عنهم :

« اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » (التوبة ـ ٣١)

« ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله » (آل عمران ـ ٦٤)

فى حين أن الشرك فى الربوبية لدى فريق آخر ما كان ينحصر بهذه الدائرة بل تمثل فى اسناد تدبير بعض جوانب الكون ، وشؤون العالم الى الملائكة والجن

---

(١) سوف يوافيك فى الفصل العاشر أن التقنين والتشريع من أفعاله سبحانه ، لايشترك فيها غيره .

والارواح المقدسة أو الاجرام السماوية ، وان لم نعثر ـ الى الآن ـ على من يعزى تدبير «كل» جوانب الكون الى غيرالله، ولكن مسألة الشرك فيالربوبية تمثلت في الاغلب في تسليم « بعض » الامور الكونية الى بعض خيار العباد والمخلوقات .

ان الايات الدالة علىهذه النتيجة ـ فيالحقيقة ـ أكثرمنان يمكنسردها هنا ، لهذا نكتفي بما ذكرنا من الايات تاركين للقاريء الباحث التفتيش عنها في القرآن الكريم .

القرآن لايعترف بمدبر سواه :

ينصالقرآن الكريم ـ بمنتهى الصراحةـ على أن الله سبحانه هوالمدبر الوحيد للعالم ، وينفي أي تدبير مستقل يكون مظهراً لربوبية غير الله .

« ان ربكم الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش
« يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون»
(يونس ـ ٣)

« ألله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثماستوى علىالعرش وسخر الشمس
«والقمر كل يجرى لاجلمسمى يدبرالامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكمتوقنون»
(الرعد ـ ٢)

ففي هاتين الايتين وما شابههما تستدعي الجمل التالية ـ التأمل أكثر من أي شيء :

١ ـ ثم استوى على العرش .

٢ ـ يدبر الامر .

٣ ـ ما من شفيع الا باذنه .

فنقول توضيحاً لهذه الجمل : ينتقل القرآن الكريم في هاتين الايتين ـ

بعد ذكر مسألة خلق السماوات والارض ـ الى مسألة الاستيلاء على العرش، والهدف من ذلك هو الاشعار بأن زمام الكون ـ بعد خلقه ـ بيده تعالى ، ولم يفوضه الى غيره .. فهو الاخذ بزمام العالم كما هو خالقه ، دون اهمال أو ايكال أو تفويض .

ان الاستيلاء على العرش (والمعني به مطلق عالم الوجود) كناية عن السيطرة الكاملة والتسلط التام على كل أجزاء الكون ، وتمام عالم الممكنات .

وفي هاتين الايتين والايات المشابهة لهما (١) طرح القرآن ـ بعد موضوع الاستيلاء على العرش ـ موضوع تدبير العالم ليفيد بأن المدبر هو تعالى، وليس سواه من مدبر .

ثم ان النكتة في ذكر شفاعة الشفيع باذنه سبحانه بعد مسألة حصر التدبير بالله سبحانه هو ان المراد منه ـ في المقام ـ هو الشفيع التكويني اعني نظام العلة والمعلول الحاكم على عالم الطبيعة فتشير الاية الى ان تأثير أية علة في العوالم العلوية أو السفلية منوطة بالاذن الالهي كما أسلفنا .

ولاجل ذلك صرح بانه «ما من شفيع» اي وسيط مادياً كان أم مجرداً الامن بعد اذنه » لكي يفيد بأن مدبرية الله المطلقة لاتنافي الاعتقاد بنظام العلية في عالم الطبيعة اذ أن وجود هذا النظام العلي السببي نفسه مظهر من مظاهر تدبير الله ، و ناشيء عن ارادته العليا فالمدبر الاصيل و المستقل ليس الا هو وحده ، ولاتدبير لسواه الا بأمره ومشيئته ، وانما اطلق لفظ الشفيع على نظام العلية لانه من الشفع بمعنى الزوج فكأن نظام العلية يتسبب في ايجاد آثاره وظواهره بالانضمام الى ارادة الله ومشيئته ، فكل علة مشفوعة الى ارادته واذنه سبحانه

---

(١) مثل : الاعراف ـ ٥٤ ، السجدة ـ ٤ ، الحديد ـ ٤.

تكون مؤثرة .

ولو اريد مـن الشفيع الشفاعة التشريعية فهو ايضا داخل في اطار تدبيره سبحانه فلا يشفع شفيع في الدنيا والاخرة في حق عباده الا باذنه سبحانه .

* * *

وربما يتصور البعض أن القرآن الكريم طرح مسألة «التوحيد في الربوبية» دون أن يقيم عليها أي برهان، في حين أن القرآن اثبت هذا المطلب بالبراهين الواضحة القاطعة .

واليك فيمايلي بعض هذه الادلة :

١ ـ التدبير لاينفك عن الخلق :

ان النقطة الاساسية في خطأ المشركين تتمثل في أنهم قاسوا تدبير عالـم الكون بتدبير أمور عائلة أو مؤسسة وتصوروا أنهما من نوع واحد .

ان تدبيره سبحانه لهذا العالم ليس كتدبير حاكم البلد بالنسبة الى مواطنيه او رب البيت بالنسبة الى اهله حيث ان ذاك التدبير يتم باصدار الاوامر . في حين أن التدبير الالهي هو ادامة الخلق والايجاد، وقد سبق ان الخالقية منحصرة بالله سبحانه .

فالفريق الذي يعتقد بأن الله تعالى هو الخالق الوحيد يجب عليه أيضا أن يعتقد بأنه تعالى هو « المدبر الوحيد » لكون التدبير خلقاً بعد خلقاً وهو فعل الله خاصة .

توضيح ذلك: أن النظام الامكاني ـ بحكم كونه فقيراً ممكنا ـ فاقداً للوجود الذاتي، فان فقره هذا ليس منحصراً في وجوده في بدء تحققه، وانما يستمر هذا الفقر معه في جميع الازمنة والامكنة، كما أن فقره ليس منحصراً في أصل وجوده

فحسب بل هو محتاج حتى في علاقاته وروابطه وتاثيراته مع الموجودات الاخرى وانسجامه مع مجموع العالم .

وليس التدبير الا افاضة الوجود واعطاء « القدرة على التاثير » للشيء الممكن، ثم أن وجود النظام الامكاني كما انه مفاض عليه من جانب الله سبحانه فكذلك تدبيره وادارة وجوده تقوم به سبحانه وليس هذا الا نوع من الخلق .

واذ ليس هناك من خالق سواه سبحانه فليس هناك مدبر سواه ايضا وبذلك يستلزم الاعتراف بوحدة الخالق، الاعتراف بوحدة المدبر.

فان « تدبير » الوردة ليس الا تقومها من المواد السكرية في الارض ثم توليدها الاوكسجين في الهواء الى غير ذلك من عشرات الاعمال الفيزويابة والكيمياوية في ذاتها ، وليس هذا الا شعبة من الخلق .

ومثلها، الجنين منذ تكونه في رحم الام فهو لم يزل يمر بالتفاعلات حتى يخرج من بطن الام وليست هذه التفلاعات الاشعبة من عملية الخلق وفرع منه وايجاد وبعد ايجاد .

ويمكن تقرير هذا المطلب بصورة أخرى بأن نقول :

ان التدبير مأخوذ من مادة دبر أي تابع وواصل وعقب ، وحقيقة التدبير ليست الا لان خالق العالم جعل الاسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمسببات دبر الاسباب وعقيب العلل بحيث تأتي أجزاء الكون وراء بعضها تباعاً وبحيث يؤثر بعضها في البعض الاخر حتى يصل كل موجود الى كماله المناسب وهدفه المطلوب ، فاذا كان المراد من « التدبير » هو هذا فهو بعينه عبارة عن مسألة الخلق، ومع هذا كيف يجوز أن نعتقد بأن التدبير مغاير للخلق ونعتبرهما امرين مختلفين .

ولذا يذكر القرآن الكريم ــ بعد ذكر مسألة الخلق للسماوات والارض ــ

مسألـة تسخير الشمس والقمر (١) الذى هو من التدبير ومـن هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الذي هو نوع من الخلق.

٢ ـ وحدة النظام دليل على وحدة المدبر :

في البحث السابـق تحدثنا عن وحدة نظـام الكون ، وأثبتنا بوضوح أن مطالعة كل صفحة من صفحات هذا الكتاب التكويني العظيم تقودنا الـى نظام موحد وكـأن أوراق الكتـاب التكويني ـ على غرار الكتاب التدويني ـ شد بعضها الى بعض بيد واحدة ، وأخرجت في صورة واحدة.

ان القوانين والسنن الحاكمة على الموجودات الطبيعية كلية وشاملة بحيث لو أتيح لاحد أن يكتشف بالتجربة سنة في نقطة خاصة من نقاط الكون أمكنـه ان يكتشف قانوناً كلياً وشاملا ، ويهتدي الى سنة كونية عمومية وهذا هو أفضل دليل على وحدة النظام الحاكم على العالم الطبيعي .

ان وحدة النظام الكوني « وعمومية » السنن والقوانين الطبيعية تقودنا الى موضوعين :

١ ـ أنه ليس للعالم الا خالق واحد، وتوضيح ذلك هو ما قرأته في الفصل السابق .

٢ ـ انه ليس للعالم الا مدبر واحد .

وبعبارة اخرى، فان وحدة النظام والسنن الكونية لدليل واضح على صحة ما قاله القرآن الكريم :

---

(١) الاعراف ـ ٥٤ ، الرعد ـ ٣ .

« ألا له الخلق ، والامر ، تبارك الله رب العالمين » (الاعراف ــ ٥٤)

ان جملة : « له الخلق » اشارة الى التوحيد في الخالقية .

وجملة : « والامر » اشارة الى التوحيد في التدبير ، الذي هو نوع من الحاكمية على عالم الوجود .

وهنا ينطرح سؤال هو :كيف تدل « وحدة القوانين » وعموميتها على « وحدة المدبر » .

وجواب ذلك واضح : اذ عندما يحكم على الكون نوعان من الرأي والحاكمية يكون من الطبيعي والحتمي عدم وجود أي أثر لهذا النظام الواحد، ان وحدة النظام لاتتحقق ولا تكون الا اذا كان الكون باجمعه تحت نظر حاكم ومدبر واحد ولو خضع الكون لادارة حاكمين ومنظمين ومدبرين لما كان للنظام الموحد أي أثر .

لان تعدد المدبر والمنظم ــ بحكم اختلافهما في الذات أو بعض الجهات منها ــ يستلزم بالضرورة الاختلاف في التدبير والادارة ، ويستلزم تعدد التدبير ــ بالضرورة ــ فناء النظام الموحد ، وغيابه .

وبعبارة أخرى: ان المدبرين ان كانا متساويين من كل الجهات لم تصدق هناك اثنينية قهراً ، وان تعدد المدبر يعني ــ بالضرورة ــ اختلاف المدبرين من جهة او جهات ، ومعلوم أن اختلافاً ــ كهذا ــ يؤثر لامحالة في تدبير المدبر.

* * *

ويمكن بيان هذا البرهان بصورتين :

١ ــ أن نلتفت ــ في بيان البرهان ــ الى الجوانب الايجابية فيه ونقول : ان ترابط أجزاء الكون، وتأثيرها في بعضها يدل على خضوعها لحاكمية حاكم واحد على جميع العالم يقودها تحت نظام واحد وخطة واحدة .

وقد اكد ــ في أحاديث ائمة أهل البيت ــعليهم السلامــ على هذه النقطة أحياناً اذ يقول أحدهم وهو :

« فلما رأيت الخلق منتظماً ، والفلك جارياً ، واختلاف « الليـل والنهار و الشمس والقمـر ، دل صحـة الامر « والتدبير وائتلاف الامر على أن المدبر واحد » (١) .

٢ــ وربما أشير الى الجوانب السلبية في هذا البرهان وأن تعدد التدبير يوجب فساد النظام الكوني .

وقد استند القرآن الكريم على هذا الجانب اذ قال :

«لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون»(الانبياءــ٢٢)

وربما ورد في بعض نصوص أهل بيت الرسالة الأشارة الى كلا الجانبين في هذا البرهان اذ يقول أحدهم ــ عليهم السلام ــ في جواب هشام الذي سأل عن دليل وحدانية الرب :

« اتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال الله عزوجل: لو «كان فيها آلهة الا الله لفسدتا » (٢) .

النتيجة :

١ ــ ان وحدة النظام ووحدة الكـون وشمول السنن لجميع أجزاء هذا العالم وعمومية القوانين الطبيعية كل ذلـك يمكن أن يكون أفضل دليـل على وحدة الخالق ، وكذا وحدة المدبر .

٢ ــ أن هذا البرهان يمكن أن يبين في صورتين وكلا الصورتين اللتين هما ــ في الحقيقة ــ برهان واحد وردا في القرآن الكريم .

---

(١) توحيد الصدوق ص ٢٤٤.

(٢) توحيد الصدوق ص ٢٥٠ وسيوافيك الاستدلال بهذه الاية بشكل آخر.

ما معنى المدبرات فى القرآن ؟

فاذا كانت الظواهر الطبيعية وليدة عللها التى هي الموجدة والمدبرة لهذه الظواهر بنحو من الانحاء فكيف ينسجم هذا مع حصر المدبرية المطلقة فى الله تعالى ؟ !

فان التدبير الطبيعى عبارة عن تكفل شيء لشيء آخر ، فان كل علة في هذا النظام الكوني متكفلة لوجود معلولها وسبب لاستمرار بقائه ودوامه ، وبمقتضى ذلك تكون كل علة مدبراً وعند ذلك فكيف ينحصر التدبير فى الله سبحانه ؟ !

مضافاً الى أن القرآن الكريم يعترف بسلسلة من المدبرات ويقول :

« فالمدبرات أمراً » (النازعات ـ ٥)

« وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة » (الانعام ـ ٦١)

ولا شك أن هؤلاء الحفظة لو كانوا يراقبون البشر ويحفظونه من الشرور والاخطار فان من الحتمي أن يعدوا مدبرين له بنحو ما . ؟ ؟

الجواب :

قدسبق منا ـ عند البحث عن التوحيد في الخالقية ـ أن التوحيد في الافعال ليس بمعنى تعطيل فاعلية الأسباب والعلل واحلال الله تعالى محلها للتأثير في الظواهر مباشرة لان هذا عين ما اختارته الاشاعرة ، الذي ابطلناه .

بل التوحيد في الافعال ـ سواء أكان في الخالقية أم في التدبير ـ انماهو بمعنى انه لايوجد في الكون مؤثر مستقل سواه وان تأثير سائر العلل انما هو على وجه التبعية لارادته سبحانه ومشيئته ، والاعتراف بمثل هذه المدبرات لا يمنع

من انحصار التدبير الاستقلالي في الله سبحانه ومن ليس له المام بالفباء المعارف، والمفاهيم القرآنية يواجه حيرة كبيرة تجاه طائفتين من الايات ، اذ كيف يمكن أن تنحصر بعض الشؤون والافعال كالشفاعة، والمالكية، والرازقية والعلم بالغيب والاحياء في بعض الايات بالله سبحانه بينما تنسب هذه الافعال في آيات اخرى الى غير الله من عباده، فكيف ينسجم ذلك الانحصار مع هذه النسبة.

واليك نماذج من هاتين الطائفتين من الايات :

١ـ يعد القرآن ـ في بعض آياته ـ قبض الارواح فعلا لله تعالى، ويصرح بأن الله هو الذي يتوفى الانفس حين موتها اذ يقول ـ مثلا ـ :

« الله يتوفى الانفس حين موتها » (الزمر ـ ٤٢)

بينما نجده يقول في موضع آخر ، ناسباً التوفي الى غيره :

« حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا » (الانعام ـ ٦١)

* * *

٢ ـ يأمر القرآن ـ في سورة الحمد ـ بالاستعانة بالله وحده اذ يقول :

« واياك نستعين »

في حين نجده في آية اخرى يأمر بالاستعانة بالصبر والصلاة اذ يقول :

« واستعينوا بالصبر والصلاة » (البقرة ـ ٤٥)

* * *

٣ ـ يعتبر القرآن الكريم الشفاعة حقاً مختصاً بالله وحده ، اذ يقول :

« قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر ـ ٤٤)

بينما يخبرنا ـ في آية اخرى ـ عن وجود شفعاء غير الله كالملائكة :

« وكم من ملك فى السماوات لاتغنى شفاعتهم شيئاً الا من بعد أن يأذن الله »

(النجم ـ ٢٦)

* * *

٤ ـ يعتبر القرآن الاطلاع على الغيب والعلم به منحصراً في الله ، حيث يقول :

« قل لايعلم من فى السماوات والارض الغيب الا الله » (النمل ـ ٦٥)

فيمايخبرالكتاب العزيز في آية آخرى عن ان الله يختار بعض عباده لاطلاعهم على الغيب اذ يقول :

« وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبى من رسله من يشاء » (آل عمران ـ ١٧٩)

* * *

٥ ـ ينقل القرآن عن ابراهيم ـ عليه السلام ـ قوله بأن الله يشفيه اذا فرض حيث يقول :

« واذا مرضت فهو يشفين » (الشعراء ـ ٨٠)

وظاهر هذه الاية هو حصر الاشفاء من الاسقام في الله سبحانه ، في حين أن الله يصف القرآن والعسل بان فيهما الشفاء أيضاً ، حيث يقول :

« فيه [في العسل] شفاء للناس » (النحل ـ ٦٩)

« وننزل من القرآن ماهو شفاء » (الاسراء ـ ٨٢)

* * *

٦ ـ ان الله تعالى ـ في نظر القرآن ـ هو الرازق الوحيد حيث يقول :

« ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (الذاريات ـ ٥٨)

بينما نجد القرآن يأمر المتمكنين وذوي الطول بأن يرزقوا من يلوذبهم من الضعفاء اذ يقول :

« وارزقوهم فيها وأكسوهم » (النساء ـ ٥)

* * *

٧ ـ الزارع الحقيقي ـ حسب نظر القرآن ـ هو الله كما يقول :

« افرأيتم ما تحرثونه ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » ؟ (الواقعة ٦٣ و ٦٤)

فـي حين أن القرآن الكريم ـ فيآيـة اخرى ـ يطلق صفة الزارع على الحارثين اذ يقول :

« يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار » (الفتح ـ ٣٩)

* * *

٨ ـ ان الله هو الكاتب لاعمال عباده اذ يقول :

« والله يكتب ما يبيتون » (النساء ـ ٨)

فيحين يعتبرالقرآن الملائكة ـ فيآية اخرى ـ بأنهم المأمورون بكتابة أعمال العباد اذ يقول :

« بلى ورسلنا لديهم يكتبون » (الزخرف ـ ٨١)

* * *

٩ ـ وفيآية ينسب تزيين عملالكافرينالى نفسه سبحانه يقول: «انالذين لا يؤمنون بالاخرة زينالهم اعمالهم » [النمل ـ ٤] وفى الوقت نفسه ينسبهاالى الشيطان «واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال : لا غـالب لكم اليوم» (الانفال ـ ٤٨) وفى آية اخرى نسبها الىآخرين وقال : « وقيضنالهم قرناء فزينوا لهم ما بين ايديهم »[فصلت ـ ٢٥] .

* * *

١٠ ـ مر في هـذا البحث حصر التـدبير في الله حتى اذا سئل من بعض المشركين عن المدبر لقالوا : هو الله، اذ يقول فىالاية ٣١ من سورة يونس:

«ومن يدبر الامر فسيقولون : الله»

بينمااعترف القرآن بصراحة فيآيات اخرى بمدبرية غيرالله حيثيقول:

« فالمدبرات امراً » (النازعات ـ ٥)

* * *

فمن لم يكن له المام بمعارف القرآن يتخيل لاول وهلة ان بين تلك الايات تعارضاً غير أن الملمين بمعارف الكتاب العزيز يدركون ان حقيقة هذه الامور (أعني الرازقية ، والاشفاء و.. و) قائمة بالله على نحو لا يكون لله فيها أي شريك فهو تعالى يقوم بها بالاصالة وعلى وجه « الاستقلال »، في حين أن غيره محتاج اليه سبحانه في أصل وجوده وفعله، فماسواه تعالى يقوم بهذه الافعال والشؤون على نحو « التبعية » وفي ظل القدرة الالهية .

وبما أن هذا العالم هو عالم الاسباب والمسببات ، وأن كل ظاهرة لابدأن تصدر وتتحقق من مجراها الخاص بها المقرر لها في عالم الوجود ينسب القرآن هذه الاثار الى اسبابها الطبيعية دون ان تمنع خالقية الله من ذلك ولاجل ذلك يكون ما تقوم به هذه الموجودات فعلا لله في حين كونها فعلا لنفس الموجودات غاية ما في الامر أن نسبة هذه الامور الى الموجود الطبيعي نفسه اشارة الى الجانب « المباشري »، فيما يكون نسبتها الى « الله » اشارة الى الجانب « التسبيبي ».

ويشير القرآن الى كلا هاتين النسبتين في قوله سبحانه:

« وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » (الانفال-١٧)

ففي حين يصف النبي الاعظم بالرمي ، اذ يقول بصراحة «اذ رميت» نجده يصف الله بأنه هو الرامي الحقيقي . وذلك لان النبي انما قام بما قام بالقدرة التى منحها الله له ، فيكون فعله فعلا لله أيضا ، بل يمكن ان يقال : أن انتساب الفعل الى الله (الذي منه وجود العبد وقوته وقدرته) أقوى بكثير من انتسابه الى العبد بحيث ينبغي أن يعتبر الفعل فعلا لله لاغير ولكن شدة الانتساب هـذه لا تكون سبباً لان يكون الله مسؤولا عن أفعال عباده ، اذ صحيح أن المقدمات الاولية للظاهرة مرتبطة بالله وناشئة منه الا انه لما كان الجزء الاخير من العلة التامة هو ارادة الانسان ومشيئته بحيث لولاها لما تحققت الظاهرة يعد هو مسؤولا عن الفعل.

وحدة المدبر في العالم

ان القرآن استدل على وحدة المدبر في العالم ببرهان ذا شقوق ، وقد جاء البرهان ضمن آيتين تتكفل كل واحدة منهما بيان بعض الشقوق من البرهان، واليك الآيتين :

«لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون» (الانبياء - ٢٢)

« وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » (المؤمنون ــ ٩١)

واليك مجموع شقوق البرهان :

ان تصور تعدد المدبر لهذا العالم يكون على وجوه :

١ ـ ان يتفرد كل واحد من الالهة المدبرة بتدبير مجموع الكون باستقلاله بمعنى ان يعمل كل واحد ما يريده في الكون دونما منازع، ففي هذه الصورة يلزم تعدد التدبير لان المدبر متعدد ومختلف في الذات فيلزم تعدد التدبير ، وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهود وهذا ما يشير اليه قوله سبحانه: « قل لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون ».

٢ـ واما ان يدبر كل واحد قسما من الكون الذي خلقه وعندئذ يجب ان يكون لكل جانب من الجانبين نظام مستقل خاص مغاير لنظام الجانب الاخر وغير مرتبط به اصلا ، وعندئذ يلزم انقطاع الارتباط وذهاب الانسجام من الكون، في حين اننا لا نرى في الكون الا نوعاً واحداً من النظام يسود كل جوانب الكون من الذرة الى المجرة .

والى هذا الشق اشار بقوله: في الاية الثانية «اذن لذهب كل اله بماخلق».

٣ ـ ان يتفضل أحد هذه الالهة على البقية ويكون حاكما عليهم ويوحد جهودهم، واعمالهم ويسبغ عليهاالانسجام والاتحاد وعندئذيكون الاله الحقيقى هو هذا الحاكم دون الباقي .

والى هذا يشير قوله سبحانه « ولعلا بعضهم على بعض » فتلخص انالايتين بمجموعهما تشيران الى برهان واحد ذا شقوق تتكفل كل و احدة منهما بيان شق خاص .

ثم ان العلامة الطباطبائي اعتبر في تفسيره القيم ـ الميزان ـ الاية الثانية برهانا مستقلا عن الاية الاولى وجعل كل جملة منها مشيرة الى برهان خاص واليك توضيح ما افاده في كتابه :

توضيح البرهان الاول

اذا افترضنا انللكون خالقين وانالعالم مخلوق لالهين ، فانه لابد اننقول ـ وبحكم كونهما اثنين ـ انهما يختلفان عن بعض في جهة او جهات ، والالما صحت الاثنينية والتعدد اي لما صح ـ حينئذ ـ ان يكونا اثنين دون ان يكون بينهما أي نوع من الاختلاف .

ومن المعلوم انالاختلاف في الذات سبب للاختلاف فى طريقة التدبير والارادة بين المختلفين ذاتا .

فاذا كان تدبير العالم العلوي ـ مثلا ـ من تدبير واحد من الالهين وتدبير العالم السفلى من تدبير الهآخر فان من الحتمى ان ينفصم الترابط بين نظامى العالمين ويزول الارتباط بينهما ، لانه من المستحيل ان يكون ارتباط ووحدة بين اجزاء عالم واحد يدار بتدبيرين متنافيين متضادين . .

وينتج من ذلك التفكك بين جزئي العالم ، وبالتالي فساد الكون باسره من سماوات وارض وما بينهما .

لاننا جميعا نعلم بان بقاء النظام الكوني ـ حسب التحقيقات العلمية ـ ناشيء من الارتباط الحاكم على اجزاء المنظومة الشمسية بحيث لو فقد هذا الارتباط على اثر الاختلاف في التدبير ـ مثل ان تختل قوتا الجذب والدفع ـ لتعرض الكون باسره للخلل ولم يبق للكون وجود ولا اثر .

ولقد اشار القرآن الكريم الى هذا البرهان بالعبارة التي يقول فيها :

« اذاً لذهب كل اله بما خلق »

أي ان كل اله ـ في صورة التعدد ـ يدبر مخلوقه حسب طريقته الخاصة، وعلى اثر تعدد التدبير يزول الارتباط والترابط الحاكم على اجزاء الكون ، ذلك الترابط الذي هو علة بقاء النظام الكوني وعلة استمراره واستقامته، وثباته على النمط الذي هو عليه .

توضيح البرهان الثاني

ان في عالم الكون سلسلة من النظم والسنن الكونية الكلية والعامة التي يوجد بينها سلسلة من النظم الجزئية ، التي تدار في خلالها واثنائها .

فالانسان والحيوان والنبات ومايعيش على الارض ذات انظمة صغيرة محدودة خاصة بها ، وهي جزء من النظام الكلي للكرة الارضية .

ولكن النظام الكلي للكرة الارضية هي بدوره يعد جزءاً من النظام الكلي للعالم، وبهذه النسبة يكون وضع نظام المجموعة الشمسية اذا ماقورن الى نظام المجرة .

فاذا كان النظام العالي الكلي للكون مرتبطا باحد الالهين ومحكوما لتدبيره

دون الاخر ، ففي هـذه الصورة سيتعالى مدبر النظام الكلي على مدبـر النظام الذي يندرج فيه بحيث اذا ذهب وانتفى النظـام الكلي لم يبق للنظام الجزئي المندرج فيه اي أثر .

فمثلا اذا بطل نظام الكرة الارضية فانه يبطل ـ بالضرورة ـ نظام الانسان والحيوان وبقية الاحياء ويتعرض امرهم للزوال والفناء والخطر، بحكم التبعية والارتباط بينهما .

واذا تعرض النظام الكلي للمنظومة الشمسية للخلل فان من القطعي ان يختل كذلك النظام الجزئي للمنظومة مثل نظام الكرة الارضية على اثر ذلك.. ولا يصح العكس طبعا (١) .

وفي هذه الحالة يصح (بحكم تفوق النظام العالي الكلي على النظام الجزئي السفلي) ان يقال ان مدبر النظام العلوي يتفضل ويستعلي ويتفوق على مدبر النظام السفلي الجزئي ، وتكون نتيجة هـذا الفرض ان يستغني مدبر النظام العلوي الكلي عن مدبر النظام السفلي الجزئي، بينما يستلزم ان يكون مدبر النظام السفلي الجزئي محتاجاً في ارادته وتدبيره لمخلوقه للمدبر الاعلى .

لان الفرض ان النظـام السفلي مرتبط ـ كمـال الارتباط ـ بالنظام العلوي ويستمد من الاخير دائما ومعلوم ان نتيجة هذا الاستمداد هو ان لا يكون موجد النظام السفلي ، مستقلا في تاثيره و تدبيره ، بل يكون معتمداً على غيره دائمـا وابداً .

ومن البديهي ان الموجود المحتاج الى غيره في التدبير والايجاد لا يمكنه ان يكون « الاله الغني » .

ان القرآن الكريم يشير الى هذا النحو من الاستدلال بالجملة التالية :

---

(١) لان فساد الكل يستتبع فساد الجزء .

«ولعلا بعضهم على بعض»

وعلة هذا العلو والاستعلاء هو اعتماد تدبير احدهما على تدبير الاخر بحيث لو اختل او انتفى التدبير الكلي العلوي لانتفى التدبير السفلي الجزئي ولم يعد له اثر ولا خبر ، ولاريب ان تفوق التدبير مستلزم لتفوق المدبر وعلوه (١) .

سؤال وجواب: هل الحسنة والسيئة من الله؟

نرى في قوله سبحانه :

« وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه «من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا» .

« ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس « رسولا وكفى بالله شهيداً » (النساء - ٨٧ - ٧٩)

ان الاية الاولى تنسب كلا من الحسنة والسيئة الى الله ، وفي الوقت نفسه تنسب الاية الثانية الحسنة اليه سبحانه والسيئة الى نفس الانسان فكيف تجتمع هاتان النسبتان ! ؟

والخطاب في الاية الثانية وان كان للنبي الا أن الغاية منه أعم فهو وان كان قد خوطب بالكلام، ولكن المقصود الناس جميعاً وعندئذ ينطرح هذا السؤال: اذا كان المؤثر الحقيقي في العالم هو الله سبحانه وكان تأثير غيره منوطاً باذنه ومشيئته وقدرته واقداره ،كما يفيده قوله سبحانه: «قل كل من عند الله» لاجل أن للحسنة والسيئة عوامل وعللا تنتهي الى الله سبحانه وتقوم به فيكون الكل مستنداً اليه ومعه كيف يستدرك في الاية الثانية ويفرق بين الحسنة والسيئة فينسب الاولى الى الله

(١) قد تقدم في صفحة ٣٦٠ الاستدلال بمضمون الاية الاولى على « وحدة المدبر» غير ان الاستدلال هنا يكون بنفس هذه الاية منضمة الى آية أخرى، وجعل الايتين بمنزلة برهان واحد ذا شقوق تتكفل الايتان بيان شقوق البرهان .

والثانية الى نفس النبي وبالنتيجة الى مطلق الانسان ويقول « وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك » فهل هذا الا تفكيك في الحوادث وجعل بعضها منتهياً الى الله دون البعض الاخر .

الجواب :

ان المقصود من الحسنة في الاية ، الامور التي تلائم وتنطبق مع المزاج والمصالح البشرية بينما تكون السيئة عكس ذلك . كما في قوله سبحانه :

« ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها » (آل عمران ـ ١٢٠)

وليس المراد منهما الطاعة والمعصية ولا الثواب و العقاب بل الحوادث التي تعد خيراً أو شراً للانسان طيلة حياته .

ان بعض المنضمين الى صفوف المؤمنين كانت السنتهم طويلة وعملهم قليل فكانوا يتفلسفون فان حصل نصر قالوا : هو من عند الله وان كانت هزيمة قالوا ان سوء القيادة هو سبب الهزيمة .

وبعبارة اخرى قد كان المنافقون ـ لجهلهم بمعارف الكتاب العزيز ـ يعدون الظفر والغلبة في الحروب كحرب بدر ـ مثلا ـ من الله ، والانكسار والهزيمة كحرب احد من النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ .

ولم يكن هذا النوع من التفسير بجديد فقدسبقهم في ذلك اعداء موسى فقد كان منطقهم ـ على شكل آخر فكانوا ينسبون الحسنة الى انفسهم والسيئة الى موسى ومن معه .

فاذا واجهوا نعمة كانوا يرون أن ذلك نتيجة صلاحيتهم ، واذا واجهوا نقمة أوبلاء تشاءموا بموسى وتطيروا به ، واعتبروا وجوده ووجود جماعته المؤمنين سبباً لنزول ذلك البلاء ، كما يقول سبحانه :

«واذا جائتهم الحسنة قالوا : لنا هذه ، وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه» (الاعراف - ١٣١)

ولكن القرآن الكريم يواجه هذا الزعم الاعوج الذي تنسب فيه «الحسنات» تارة الى الله و« السيئات » الى النبي واخرى تنسب الحسنات الى انفسهم ، والسيئات الى موسى (ع) فكأن هناك مؤثرين مستقلين في عالم الكون ، لكل واحد منهما خالق خاص ينافي الاخر ويقول في قبال هذا المنطق: « قل كل من عندالله » .

لانه ليس للعالم - بحكم التوحيد في الخالقية - الا خالق واحد لا أكثر، وكل ما يحدث في هذا العالم من انتصارات أو هزائم وانكسارات ونزول نعم أو نقم - من حيث وجودها في الخارج - تكون من الله ، وليس من الصحيح أبداً أن نعتبر بعضها من جانب الله ، والبعض الاخر من جانب النبي أو غيره ولاجل هذا يقول القرآن « قل كل من عندالله » .

الى هنا اتضح مفاد الاية الاولى ، وبقي الكلام في الاية الثانية وانه كيف تعود فتنسب الحسنة الى الله والسيئة الى النبي ، والمراد منه مطلق الانسان .

غير ان الاجابة عنه واضحة، بعد الوقوف على موضوع البحث فيهما فان الاية الاولى تركز على ان وجود الحسنة والسيئة من الله سبحانه ، ولا خالق ولا مؤثر في الوجود الا هو ، واما الاية الثانية فهي تركز على مناشيء الحسنة والسيئة ومنا بعهما فتفرق بين منا شيء الحسنة ومنابع السيئة بان منشأ الاولى هو الله سبحانه، اذ هو مبدء لكل خير واليه يرجع كل فضل ومنه يفاض الى الغير كما ان منابع السيئة هي الانسان وافعاله وخصاله التي يمشي عليها في حياته، اذا عرفت ذلك فنقول :

السيئة - كالزلازل والبلايا والمصائب - بما أنها ظاهرة طبيعية فوجودها من

جانب الله سبحانه ولاجل ذلك نسبها القرآن الى الله فقال «كل من عندالله» وبماأن أعمالنا مؤثرة فيءنشوء تلك الظاهرة، وكل انسان مأخوذ بفعله فأعمالنا مبادىء لهذه الظواهر والطوارىء فنسب السيئة الى نفس الانسان فقال: « وما أصابك من سيئة فمن نفسك » .

ويؤيد ذلك قوله سبحانه .

« قل : ان ضللت فانما أضل على نفسي ، وان اهتديت فبما يوحي الي ربي انه « سميع قريب » (سبأ ـ ٥٠)

انه تعالى يأمر نبيه بأن يعترف بأن ضلالته من جانب نفسه وهدايته من جانب وحيه سبحانه وليس ذلك الا لان الضلالة مما ينشأ من موقف الانسان نفسه في حياته فلاجل ذلك هي أولى بأن تنتسب الى نفس الانسان ، وأما الهداية فهي كالحسنة أولى بأن تنتسب الى الله سبحانه .

وليس هذا مخصوصاً بالحوادث الطارئة في عالم الطبيعة ، المذكورة بل كل انسان رهين باثار عمله فان الشاب المدمن على الخمر ـ مثلا ـ يجب بالبداهة أن ينتظر سلسلة من البلايا والمصائب والمحن . والمدينة التي لاتبنى السدود في وجه السيول يجب حتماً أن تنتظر الدمار والخراب. والبيوت التي لاتبنى على أساس مقاومة الزلازل يجب حتماً أن تنتظر الخراب والدمار على أثر الزلازل .

ان مثل هذه المجتمعات التي تقصر في هذه الامور لابد أن تكون في معرض المصائب والمحن والمآسي .

ولهذا قال الله تعالى في الاية الثانية : «وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » وهو بذلك يشير الى ما قلناه .

لقد كان الانبياء ـ عليهم السلام ـ يذمون من يتطير بهم ويتشاءم من وجودهم ويقولون : « قالوا : (أي الانبياء) طائركم معكم أئن ذكرتم » (يس ـ ١٩)

وهم بذلك يشيرون الى أن علة المحن والمصائب كامنة في نفس العصاة والمنكوبين وهو أمر ناشىء منهم ونابع من أعمالهم هم ، وأن دائهم فيهم ومنهم ان كانوا يبصرون ويتذكرون .

ما معنى الاية التي تنسب الحسنة الى الله والسيئة الى الانسان وكلاهما الى الله

ولاجل أن نعرف أن أعمال الانسان هي صانعة مصيره يكفى أن نجد القرآن يخبرنا في آيات اخرى بأن أعمال البشر وحالاته وسوابقه هي التي تكون علة للمصائب والمحن والتحولات والتغيرات التي تطرأ على حياته اذ يقول :

« وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير » (الشورى ــ ٣٠)

ويقول في آية اخرى :

« ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم » (الرعد ــ ١١)

ويقول أيضاً :

« ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الانفال ــ ٥٣)

وقد اشير الى هذا الجمع الذى ذكرناه في روايات أئمة اهل البيت فعن الامام الرضا ــ ع ــ ناقلا عن الحديث القدسي :

« ابن آدم ! بمشيئتي كنت انت الذى تشاء وتقول ، وبقوتي اديت الي فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي ، مااصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وذاك أني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني »(١)

وفي حديث آخر عنه (ع) : « فما أصابك من حسنة فمن عندى وبتوفيقى وقوتى وما اصابك من سيئة فمن سوء اختيارك وغواية نفسك » (٢) .

وفي ختام هذا المبحث نذكر بعدة نقاط :

---

(١) و(٢) بحار الانوار ج ٥ ص ٥٦ و٥ وقد نقل في الاخير بصورة مبسوطة .

١ ـ ان الايات القرآنية ، والدلائل العقلية أثبتت بوضوح أن التوحيد في الخالقية والتدبير لايمنع من أن يقوم النظام الكوني على أساس العلة والمعلول ، لان تأثير الاسباب لايكون في معزل عن ارادة الله بل هو ـ بالتالي ـ فعله بنحو من الانحاء .

٢ ـ قد توجب المصالح بأن يعطل الله سبباً من تاثيره مثل أن يجرد من النار خاصية الاحراق ويأمر البحر بأن لايغرق كما فعل لموسى وقومه اذ يقول عن الاول :

« يا نار كوني برداً وسلاماً » (الانبياء ـ ٦٩)

ويقول عن الثاني :

« فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً لاتخاف دركا ولا تخشى » (طه ـ ٧٧)

٣/ كيف يمكن القول بان الله خالق الحسنات والسيئات، واي رابطة بين الكمال المطلق والخير البحت والجمال المحض وخلق السيئات .

والجواب : ان كون الشيء سيئا ليس من الصفات الحقيقية التي يتصف بها الشيء مطلقا كالبياض والسواد حتى يمتنع صدوره من الله لكونه كمالا وخيراً مطلقا ، بل من الصفات النسبية التي لايتصف بها الشيء الا بالمقايسة والنسبة كما في الكبر والصغر فان الشيء لايتصف به من دون مقايسة .

وعلى ذلك فالسيئات من حيث وجودها لاتتصف بالسوء حتى يمتنع انتسابها الى الله بل هي من تلك الزاوية طوارىء جميلة وانما يتصف بها اذا كان هناك نوع من النسبة بينها وبين حياة الانسان، فقدرة العدو مثلا سيئة ومضرة بالقياس الى الطرف الاخر ، والمطر مضر وشر بالقياس الى تخريبه المنازل ففي هذه الحالة فقط يمكن ان توصف هذه الظواهر بالشر والسوء وفي هذه الصورة بالذات يقول الناس « لقد نزل البلاء » .

وعلى الجملة: الهدف من انتساب الحسنة والسيئة كليهما الى الله سبحانه، ليس هو انتساب السيئة ـ بوصف كونها سيئة ـ الى الله فان الشيء انما يتصف بكونه سيئا اذا كانت هناك مقايسة بالنسبة الى الانسان، والا فلا يتصف من حيث وجوده بكونه شراً وسيئاً، فالعقرب شر اذا قيس بالنسبة الى الانسان والسيل الجارف شر اذا قيس الى الدور التي هدمها، ومع عدم هذه المقايسة لايتصف شيء بكونه سيئاً، والاية بما أنها في مقام توحيد الخالقية والربوبية تنسب وجود كل حادثة الى الله سبحانه بما انه المنبع الوحيد للخلق والتقدير (١).

٤/قد تبين مما ذكرناه في وجه الجمع بين نسبة الحسنات والسيئات الى الله اولا، ونسبة الحسنات اليه سبحانه والسيئات الى الانسان ثانياً، انه لامنافاة بين قوله سبحانه: «الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لايعلمون» (الاعراف - ١٣١) (٢).

وقوله سبحانه: «قالوا طائركم معكم أئن ذكرتم» (يس - ١٩).

فما يتطيرون به انما يجرى في الكون بامره سبحانه فلا خالق له الا هو، غير ان منبع الطائر ليس الا نفس الانسان وعمله الذي يجري عليه الذى يسميه طائراً.

٥ - ان أية ظاهرة في العالم مرتبطة بعلة وهذا قانون كلي وعام لايقبل - في منطق العقل - أي تغيير واستثناء، وفي هذه الصورة ينطرح سؤال وهو: كيف اذن تتحقق معجزات الانبياء والرسل - عليهم السلام - وفي ظل أي سبب تقع؟

غير ان المحققين من الفلاسفة والمتكلمين قد بحثوا حول هذا السؤال بحثا وافياً فليراجع في محله.

---

(١) راجع ما حققنا في صفحة ٣٣١ من نسبة الشرور والافات الى الله.

(٢) ونظير ذلك قوله سبحانه «قالوا: اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله» (النمل - ٤٧)

الفصل التاسع

التوحيد فى العبادة

التوحيد فى العبادة

١ ـ دوافع الشرك فى العبادة .

٢ ـ لفظة العبادة فى معاجم اللغة العربية .

٣ ـ هل العبادة هى مطلق الخضوع ؟

٤ ـ هل الامر الالهى يجعل الشرك غير شرك ؟

٥ ـ التعاريف الثلاثة للعبادة .

٦ ـ الشيعة الامامية وتهمة التفويض .

٧ ـ معنى الالوهية وما هو ملاكها .

٨ ـ هل الاعتقاد بالسلطة الغيبية غير المستقلة يوجب للشرك ؟

٩ ـ هل التوسل بالاسباب غير الطبيعية يعد شركا ؟

١٠ ـ هل الحياة والموت تعدان حداً للتوحيد والشرك ؟

١١ ـ هل تعظيم اولياء الله والتبرك بآثارهم احياء واموا تا شرك ؟

١٢ ـ هل قدرة المستغاث وعجزه من حدود التوحيد والشرك ؟

١٣ ـ هل طلب الامور الخارقة للعادة شرك وملازم للاعتقاد بالوهية المسؤول ؟

١٤ ـ هل يكون طلب الشفاعة من الصالحين ودعوتهم شركاً .

١٥ ـ عقائد الوثنيين فى العصر الجاهلى .

الشرك في العبادة

١

دوافع الشرك في العبادة

الامر الذي كان يشكل أساس دعوة الانبياء في جميع عهود الرسالة السماوية هو: دعوة البشر الى عبادة (الله الواحد) والا جتناب عن عبادة غيره .

فالتوحيد في العبادة وتحطيم اغلال الشرك والوثنية كان من أهم التعاليم السماوية التى تحتل مكان الصدارة فى رسالات الانبياء ـ عليهم السلام ـ حتى كأن الانبياء والرسل لم يبعثوا ـ أجمع ـ الا لهدف واحد هو تثبيت دعائم التوحيد ومحاربة الشرك .

لقد ذكر القرآن هذه الحقيقة ـ بجلاء ـ اذ قال :

« ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (النحل ـ ٣٦)

« وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه أنه : لا اله الا أنا فاعبدون »
(الانبياء ـ ٢٥)

ثم في موضع آخر يصف القرآن الكريم: التوحيد فى العبادة بأنه الاصل المشترك بين جميع الشرائع السماوية اذ يقول :

« قل: ياأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم: ألا نعبد الا الله ولانشرك
« به شيئاً » (آل عمرآن ـ ٦٤)

و اذا أردت أن تعرف كيف بيــن القرآن الكريم (الشرك) في العبادة أو جميع اقسامـه وصور المشرك في فقده ما يعتمد عليه في حياته فتدبر في الاية التالية اذ يقول تعالى :

« ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح في مكان « سحيق » !! (الحج — ٣١)

ولا يستطيع أي تشبيه على ترسيم بطلان الشرك وضيــاع المشرك وخيبته وحيرته بأوضح مما رسمته هذه الاية الكريمة .

منشأ الشرك والوثنية :

من العسير جداً ابداء الرأي في جذور الوثنية ومنشأ هذا الانحراف العقيدي ونموه بين البشر ، خـاصة ان موضوع الوثنية لـم يكن عند قوم أو قومين ، ولا في شكل أو شكلين ، ولا في منطقة أو منطقتين ليتيسر للباحث ابـداء نظر قطعي فيه وفي نشوءه .

فالوثنية عند « العرب الجاهلي » مثلا تختلف عما عليها عند « البراهمة » وهي عند « البوذيين » تختلف عما هي عليها عند « الهندوس » فاعتقادات هذه الملـل والشعوب مختلفة في موضوع الشرك بحيث يعسر تصور قدر مشترك بينها (١) .

أما العرب البائدة مثل عاد وثمود : امم هود وصالح ، ومثل سكنة مدين وسبأ : امم شعيب وسليمان ، فكانوا بين وثنيين وعبدة الشمس(٢) وقد ذكرت عقائدهم وطريقة تفكيرهم في القرآن الكريم .

---

(١) شرحت دوائر المعارف ، وبخاصة دائرة معارف البستاني معتقدات هذه الشعوب الاسيوية التي تعيش في رقعة كبيرة في آسيا .

(٢) قال سبحانه : « وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله » (النمل — ٢٤)

وقد كان عرب الجاهلية من أولاد اسماعيل موحدين ردحاً مـن الزمن ، يتبعون تعاليم النبي ابراهيم وولده اسماعيل ـ عليهما السلام ـ. ولكن ـ على مرالزمان وعلىأثرالارتباط بالشعوب والامم الوثنية ـ حلت الوثنية محل التوحيد في المجتمع العربي الجاهلي تدريجاً (١) .

هذا حال الامة العربية العائشة في تلكم النواحى . واما الامة العائشة في مكة وضواحيها المقاربة لعصر الرسول فقد نقل المؤرخون ان أول من أدخل الوثنية في مكة ونواحيها وروجها فيها هو : « عمروبن لحي » .

فقد رأى في سفره الى اللقاء من اراضى الشام اناساً يعبدون الأوثان، وعند ما سألهم عما يفعلون قائلا :

ـ ما هذه الاصنام التى أراكم تعبدونها ؟ !

قالوا ـ : هذه اصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا !

فقال لهم : افلا تعطوننى منها فأسير به الى أرض العرب فيعبدوه ؟

وهكذا استحسن طريقتهم واستصحب معه الى مكة صنماً كبيراً باسم «هبل» ووضعه على سطح الكعبة المشرفة ، ودعا الناس الى عبادتها ! (٢) .

هكـذا تسربت الوثنية الى الحجاز وظهرت عند الاقوام والقبائل العربية المختلفة : الاصنام والالهة المدعاة التي كانوا يعبدونها .

يرى بعض الباحثين أن«الوثنية» نشأت من تعظيم الشخصيات وتكريمهم. فعندما كان يموت احد الشخصيات كانوا ينحتون له تمثالا لاحياء ذكراه

---

(١) وهـذا يعطى ان الوثنية يمتد جذورها فى المجتمع العربى الجاهلى الـى زمن بعيد وان كان دخولها الى مكة وضواحيها ليس بذاك البعد حسب مـا ينقله ابن هشام وغيره من اهل السير والتاريخ .

(٢) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٧٩ .

وتخليد مثاله في افئدتهم ولكن مع مرور الزمن وتعاقب الاجيال كانت تتحول هذه التماثيل – عند تلك الاقوام – الى معبودات ، وان لم تقترن ساعة صنعها بمثل هذا الاعتقاد (١) .

وأحياناً كانرئيس عائلة يحظى باحترام وتعظيم كبيرين – فيحياته – حتى اذا مات نحتوا له تمثالا على صورته وعكفوا على عبادته.

وفي اليونان والروم القديمتين كان رب العائلة ورئيسها يعبد من قبل أهله فاذا توفي عبدوا تمثاله .

وتوجد اليوم فيمتاحف العالم اصنام وتماثيل لرجال الدين وللشخصيات البارزة الذين كانوا – ذات يوم – أو كانت اصنامهم تعبدكما يعبد الاله .

ومن محاورة النبي ابراهيم – عليه السلام – مع كبير قومه : « نمرود » يستفاد بوضوح – ان نمرود كان موضع العبادة من جانب قومه .

كمايتبين بأنفرعون زمان موسى – عليهالسلام – رغم انه كان بنفسهمعبوداً عند قومه كان يعبد اصناما ، خاصة ، لعلها كانت اشكالا لشخصيات سابقة من اسلاف فرعون ، حيث يخبرنا القرآن الكريم قائلا :

« وقال الملا من قوم فرعون : أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك « وآلهتك » (الاعراف – ١٢٧)

خلاصة النظر أن هذه الاصنام والتماثيل كانت تنحت وتصنع باديء الامر لتخليد ذكرى رجال دين وزعماء وشخصيات كبار ، ولكن مع مرور الزمن وانقراض اجيال وحلول اجيال اخرىمكانهاكان هذا الهدف ينحرف عن مجراه الاصلي ، وتتحول تلك التماثيل الىمعبودات، وتلك الاصنام الىالهة مزعومة.

---

(١) هذا الرأى غير ثابت عند كاتب هذه السطور . ثم ليس من المعلوم هل كان عملهم ذاك مجرد تعظيم أو عبادة .

التوحيد فى العبادة

والمقصود بهذا التوحيد هو ان نفرد خالق الكون بالعبادة ، ونجتنب عن عبادة غيره مما يكون مخلوقاً له تعالى. وهذا في مقابل الشرك في العبادة الذى يعنى ان يعبد الانسان ـ رغم اعتقاده بوحدانية خالق هذا الكون ـ مخلوقاً ، أو مخلوقات ، لسبب من الاسباب .

وهذا هو ماتسميه الوهابية بالتوحيد فيالالوهية كما تسمى التوحيدالذاتى بالتوحيد في الربوبية ، وكلا الاصطلاحين خطأ لما عرفت من معنى الالوهية حيث قلنا بان معناها ليس المعبودية ، بل (الآله ، والله) متساويان من حيث المبدأ و المفهوم ، غير ان الاول كلي و الثانى علم لواحد من مصاديق ذاك الكلى .

واما الربوبية فهى بمعنى التدبير والتصرف في الكون، لا «الخالقية» وان كان التدبير من حيث الادلة الفلسفية لا ينفك عن الخالقية كما تقدم تفصيله في « التوحيد في الربوبية » (١) .

والاولى بل المتعين أن نعبر عن التوحيد الذاتي بالتوحيد في الالوهية ، وأنه ليس هناك اله الا الله ، لا أن هناك اله أعلى وهو الله سبحانه، وآلهةصغار يملكون بعض شؤونه سبحانه ، من الشفاعة والمغفرة وغيرهما مما هو منافعاله سبحانه كما كان عليه العرب الجاهلى .

كما ان المتعين ان نعبر عن « التوحيد في الخلق » بالتوحيد في الخالقية لا التوحيد في الربوبية ــ لما عرفنا من ان الرب ليس بمعنى الخالق وان كان لا ينفك عنه في الصعيد الخارجى حسب البرهان العقلى .

---

(١) الفصل الثامن .

كما ان المتعين ان نعبر عن التوحيد في العبادة بهذا اللفظ نفسه لا بالتوحيد الالوهي لما عرفت من أن الاله ليس بمعنى المعبود .

والحاصل انه ليس المطروح في هذه المرحلة من الشرك هو: تعدد الالهة ولا الاعتقاد بأن للكون أجمع خالقا غير الله الواحد الذي خلق الكون بما فيه من الالهة المزعومة ولكن مع هذا الاعتراف ربما تترك عبادة الاله الواحد ، ويعبد غيره .

وتختلف دوافع « عبادة المخلوق أو المخلوقات » عند الأمم والشعوب، فربما كانت علة بسيطة، واحياناً كان يتخذ الدافع صبغة فلسفية. وفيما يلي نستعرض اهم دوافع الشرك .

دوافع الشرك في العبادة

نشير ـ من بين الدوافع الكثيرة ـ الى ثلاثة دوافع :

١ ـ الاعتقاد بتعدد الخالق

كان الوثنيون ومن شاكلهم من القائلين بالتثليث، بحكم اعتقادهم بالثنوية والتثليث مضطرين الى عبادة اكثر من اله .

ففي البوذية تجلى الاله الازلي الابدي في ثلاثة آلهة ، أو ثلاثة مظاهر بالاسماء التالية :

١ ـ براهما ـ أي الاله الموجد

٢ ـ فيشنو ـ أي الاله الحافظ المبقي

٣ ـ سيفا ـ أي الاله المفني

وفي النصرانية ظهر بالاسماء التالية :

١ ـ الاب .

٢ ـ الابن .

٣ ـ روح القدس .

وفي الدين الزرادشتي اعتقد ـ الى جانب «اهورا مزدا» بالهين آخرين هما:

١ ـ يزدان .

٢ ـ اهريمن (١) .

وان كانت عقيدة الزرادشتيين ـ الواقعية في شأن هـذين الالهين الاخيرين تكتنفها هالة من الابهام والغموض .

وعلى كل حال فان الاعتقاد الذهني بتعدد الذات الالهية كان احد الدوافع وراء عبـادة غير الله ، والسبب للشرك في العبادة ، وقد ابطل القرآن الكريم بالبراهين العديدة الواضحة اساس مثل هذا الاعتقاد، وقد تقدم البحث في تلك البراهين عند البحث عن التوحيد في الربوبية والتدبير .

٢ ـ تصور ابتعاد الخالق عن المخلوق :

وقد كان الدافع الثاني لعبادة غير الله هو تصور ابتعاد الله عن المخلوق، بمعنى انهم كانوا يظنون ان الله بعيد عن المخلوقين لايسمعهم ولا تبلغه ادعيتهم وطلباتهم . ولذلك اختاروا وسائل ظنوا أنها تتكفل ايصال ادعيتهم اليه، وكأن المقام الربوبي كالمقامات البشرية لايمكن الوصول اليها الا عن طريق الوسائط ومـن اجل هذا راحوا يعبدون القديسين والملائكة والجن والارواح لتوصل دعواتهم الى المقام الربوبي ! !

(١) وعلى هذا التفسير يصير المجوس من الثنوية بلحاظ، ومـن اهل التثليث بلحاظ آخر فتدبر .

ولقد ابطل القرآن الكريم هذه التصورات ببيانات متنوعة ومتعددة يقول فيها:

بأن الله اقرب من كل قريب .

وانه تعالى يسمع سرهم ونجواهم وعلانيتهم .

وانه تعالى محيط بما يضمرون ويعلنون .

ولذلك فلا حاجة الى اتخاذ تلك الالهة المصطنعة ، ولاحاجة الى عبادتها اذ لو كان الهدف من عبادتها هو توسطهم لايصال مطالبهم الى الله فالله يعلم بها جميعا وهو الذي لايعزب عنه شيء :

وجاء كل هذا في الايات التالية :

« ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » (ق — ١٦)

« أليس الله بكاف عبده » (١) (الزمر — ٣٦)

« ادعونى استجب لكم » (٢) (غافر — ٦٠)

« قل ان تخفوا ما فى صدوركم او تبدوه يعلمه الله » (آل عمران — ٢٩)

«مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» (المجادلة — ٧)

وبهذه الايات وغيرها يبطل القرآن هذا الدافع للوثنية والشرك . .

٣ — تفويض التدبير الى صغار الالهة :

يجد كل انسان في قرارة نفسه الخضوع للقدرة العليا ، ويستصغر نفسه في قبالها ، ومثل هذا الاحساس الفطرى وان لم يظهر على اللسان والجوارح الاخرى لكنه يكمن في قرارة الضمير في صورة نوع من الاحساس بالخضوع هذا من جانب ومن جانب آخر اعتاد على التعامل مع الموجودات المحسوسة فيريد صب كل امر في قالب المحسوس . .

وعلى هذا الاساس يريد المشرك ان يصب القوى الغيبية في صورة الاجسام

(١) (٢) نعم ليست صراحة الايتين فى ما نرتايه ، مثل الاية المتقدمة فلاحظ .

المشاهده ، والاشكال المنظورة، اضف الى ذلك انه لقصور فكره ، اولتصور أن كل حادثة في هـذا الكون أنيطت الى قوة قاهرة هي ايضا مخلوقة لله كالـه البحر، واله الحرب، واله السلام، وكأن حكومة الكون مثل حكومات الارض يفوض فيها كل جانب من جوانب الحياة الى واحد . وتكون هذه القدرة مختارة فيما تريد ، وفعالة لما تشاء ! ! !

من اجل هذا عبد سكنة شواطى البحار (اله البحر) لكي يجود عليهم بنعم البحر ويدفع عنهم آفاته وغوائله كالطوفان فيما عبد سكنة الاراضي والصحارى (اله البر) ليفيض عليهم بمنافعها ، ويدفع عنهم مضارها ، كالزلزال وما شابـه ذلك من آفات الارض ، وغوائل الصحراء .

ولكن حيث انهم ما كانوا متمكنين مـن رؤية هذه الالهة التي توهموهـا واخترعوها ، افترضوا لها صوراً خيالية ، واشكالا وهمية ، ونحتوا على غرارها تماثيل واصناماً، وراحوا يعبدون هذه الاصنام المصنوعة بدلا عن عبادة القوى الغيبية نفسها التي تمثلها هذه الاصنام ـ كما في زعمهم ـ .

لهذا السبب كان بين عرب الجاهلية فريق يعبد الملائكة، وفريق آخر يعبد الجن، وثالث يعبد الكواكب الثابتة كالشعرى، ورابع يعبد الكواكب السيارة، وكان الهدف من عبادتها ـ جميعاً ـ هو جلب خيرها ونفعها ، واجتناب ضررها وشرورها .

ولقد كانوا يتمتعون ـ في صنع التماثيل والاصنام ـ من سعة نظر خاصة، فهم لم يلزموا أنفسهم بأن يصنعوا ما ينطبق على الصور الواقعية لتلك الاشياء ولذلك كانوا يصنعون لكـل واحد من الالهة الموهومة اصناماً لاتشبه صورهـا الواقعية ابـداً كاله الحرب ، واله السلام ، واله الحب ، ولكن في كـل هـذا الموارد كان الدافع الوحيد هـو صب الامور الغيبية في قالب المحسوسات

وحيث ان هذه الارباب والالهة (الصغار) لم تكن بذاتها في متناول الاحساس، وكان للكواكب طلوع وأفول ، وكان التوجه اليها لايخلو ـ لذلك ـ من مشقة فتوجهوا صوب تماثيلها ، وصاروا الى عبادتها.

ولقد انتقد القرآن وشجب بشدة فكرة تفويض القدرة وامر تدبير الكون الى الالهة الصغار المدعاة المخلوقة لله ، ووصف الله ـ في مواضع عديدة ـ بأنه المدبر الوحيد لامور الكون حيث يقول :

« ثم استوى على العرش يدبر الامر » (يونس ـ ٣) (١)

لقد جعل القرآن الكريم ـ في ايات كثيرة ـ الخلق الاحياء والاماتة وتسيير الكواكب والافلاك وتنظيم الشمس والقمر والارزاق، أفعالا مختصة بالله تعالى(٢) وشجب بعنف وشدة كل فكرة تقضي باشراك أية قدرة مع الله ، وكل فكرة تقول : بتفويض تدبير الامور الكونية الى مخلوقاته .

ان الايات القرآنية الواردة في هذا الشأن من الكثرة بحيث يعسر نقل عشرها هنا ، ولكن للاطلاع نذكر ونورد بعض هذه الايات :

« ان ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش
« يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، ألا
« له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » (الاعراف ـ ٥٤)

« قل من يرزقكم من السماء والارض أمن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي
« من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر ؟ فسيقولون : الله فقل
« افلا تتقون .

---

(١) راجع الرعد الاية ٢ والسجدة الاية ٥ .

(٢) اختصاص هذا النوع من الامور بالله لايمنع من توسيط الاسباب التي تعمل هي ايضا بأمر الله ومشيئته ويكون قدرتها في طول القدرة الالهية ، وواضح ان الاتيان بتلك الامور عن طريق الاسباب لايعني تفويض امر الكون اليها . وقد وافاك حق القول في هذا الامر ، عند البحث عن التوحيد في الربوبية والتدبير فلاحظ .

« فذلكم الله ربكم الحق ، فماذا بعد الحق الا الضلال فأنى تصرفون » (يونس ٣١ - ٣٢) .

* * *

الى هنا بينا ثلاثة دوافع للاشراك بالله في العبادة ولن ندعي - مطلقا - بان لايكون ثمة دافع آخر للشرك غير ما ذكرناه ولكن الدوافع التى ينتقدها القرآن الكريم تكون اساس نشوء الشرك وانتشاره فى العالم .

ان المسلم المعتقد باله الكون ، الاله الواحد ، الاله الحاضر في كل مكان، القريب الى عباده، الاله الذي بيده الخلق المدبر للكون بنفسه الذى لم يعط امره ولم يفوضه الى احد .

ان المسلم مع هذا الاعتقاد، لايمكن ان يتخذ معبوداً سوى الله، بل لاتكفى عبادته وحده، انما يجب عليه ان يحارب عقائد الشرك والوثنية، وان لايرضى بتجاوز احد عن دائرة التوحيد لحظة واحدة .

* * *

وحول الدافع الثالث نذكر بنكتة مهمة وهي: أنه قد يمكن ان يعتقد احد بان امر الكون كله لله، ولم يسلم هذا النوع من الامور الى غيره، ولكن يعتقد بان الامور المعنوية التي ترتبط بأعمال العباد كالشفاعة والمغفرة مما تكون من الامور المختصة بالله فانه يمكن ان يعطيها الله للافراد ، وهذا هو احد دوافع عبادة غير الله ، ولقد جعل القرآن الكريم: الشفاعة - بصراحة تامة - محض حق لله فلا يمكن لاحد ان يشفع بدون اذنه اذ يقول :

« قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر - ٤٤)

كما جعل الغفران والمغفرة لذنوب عباده حقا مختصاً به سبحانه لايشاركه فيه احد غيره ، ومن زعم ان المغفرة بيد غيره سبحانه فقد اشرك قال تعالى :

« فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله » (آل عمران ـ ١٣٥)

ولقدكان فريق من وثنيي عصر الرسالة يعبدون الاصنام التي كانوا يتصورون انها من ذوي النفوذ عند الله ، وانها انيطت اليها امور الشفاعة والمغفرة .

وسوف نتحدث في البحوث القادمة حول هذا النوع من الشرك الذي هو اضعف انواعه . واذا تبينت هذه الدوافع واتضحت لنا كيفية انتقاد القرآن الكريم لها يلزم ان نلتفت الى ما يذكره اغلب كتاب الوهابيين ومؤلفيهم في كتبهم .

لم يزل مؤلفوا الوهابية يعترفون بنوعين من التوحيد ويسمون النوع الاول من التوحيد بـ «التوحيد الربوبي» ويسمون النوع الاخر بـ «التوحيد الالوهي» ثم يذكرون ان التوحيد الربوبي، والاعتقاد بوحدانية الخالق لا يكفي بمجرده في التوحيد الذي بعث الانبياء والرسول الاعظم خاصة من اجل اقراره ونشره في المجتمع الانساني ، بل يجب ـ علاوة على التوحيد الربوبي ـ ان يفرد الله بالعبادة ولا يشرك به أحد ، لان مشركي العرب مع انهم كانوا يوحدون خالق الكون ويعتقدون بانه واحد لا اكثر فان القرآن كان يعتبرهم مشركين اذ يقول :

« وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون » (يوسف ـ ١٠٦) (١)

ولا كلام في هذا المطلب وليس من المسلمين أحد يتحلى بالواقعية ينكر

(١) فتح المجيد تاليف الشيخ عبد الرحمان بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب المتوفى عام ١٢٨٥ ص ١٢ و ٢٠ وهذا الامر يدرس الان في المناهج الدراسية عندهم ، ويؤكدون على هذين النوعين من التوحيد ثم يتهمون المسلمين بانهم موحدون ربوبياً لا الوهيا.

وقد عرفت في ما مضى ان تسمية التوحيد في الخالقية بالتوحيد الربوبي ، وتسمية التوحيد في العبادة بالتوحيد الالوهي خطا من حيث اللغة ومصطلح القرآن فلاحظ الصفحة ٣٨٣ .

عدم كفايـة التوحيد الربوبي وحده بل للتوحيد ـ كما اسلفنا ـ مراحل أربع وان اقتصر الوهابيون على مرحلتين منها ونسوا أو تناسوا المرحلتين الاخريين.

غير ان الجدير بالذكر هو : انه لا يختلف أحد مع هؤلاء في هذه المسألة الكلية ، فالجميع متفقون على وجوب الاجتناب عـن عبادة غير الله ، ولكن المهم هو ان الوهابيين يتصورون ان تعظيم الأنبياء، واولياء الله ـ مثلا ـ عبادة، في حين ان بين التعظيم و العبادة ـ في نظر الاخرين ـ بونا شاسعا وفرقاً جد كبير .

وبعبارة أخرى : ليس بين المسلمين خلاف في هذا الاصل الكلي ، وهو عدم جواز عبادة غير الله ابداً ، وانما الخلاف هو في نظر الفرقة الوهابية الى بعض الاعمال ـ كالزيارة مثلا ـ حيث اعتبرتها عبادة ، في حين لا تكون هذه الاعمال عبادة ـ في نظر الاخرين ـ .

وبصيغة علمية لابد أن نقول : ليس الخلاف في الكلي وانما الخلاف هو في تعيين المصداق .

ولاجل حل هذه المشكلة لابد ـ اولا ـ من التعرف على المفهوم الواقعي للعبادة لنميز في ضوء ذلك : العبادة عن غيرها .

وهكذا ايضا يمكن الوقوف على حقيقة الحال في غير موضوع الزيارة من الامور التي يعدها الوهابيون من العبادة كالتوسل باولياء الله ، وطلب الحاجة منهم في حين يخالفهم المسلمون في ذلك، فيجوزون هذه التوسلات، ويعتبرونها نوعا من الاخذ والتمسك بالاسباب ، الذي ورد في الشرع الشريف .

لفظة العبادة في معاجم اللغة العربية

٢

هل العبادة هو مطلق الخضوع أو التكريم ؟

لائمة اللغة العربية فى المعاجم تعاريف متقاربة للفظة العبادة ، فهم يفسرون العبادة بانها « الخضوع والتذلل » واليك فيما يلي نص اقوالهم :

١ ـ يقول ابن منظور في «لسان العرب»: «اصل العبودية: الخضوع والتذلل»

٢ ـ ويقول الراغب في « المفردات » :

« العبودية اظهار التذلل، والعبادة ابلغ منها، لانها غاية التذلل، ولايستحق الا من له غاية الافضال، وهو الله تعالى، ولهذا قال: ألا تعبدوا الا اياه».

٣ ـ وفي « القاموس المحيط » للفيروزآبادى : « العبادة : الطاعة » .

٤ ـ وقال ابن فارس في المقاييس :

«العبد له اصلان كأنهما متضادان والاول من ذينك الاصلين يدل على لين وذل، والاخر على شدة وغلظ » .ثم أتى بموارد المعنى الاول وقال : من الباب الاول : البعير المعبد أي المهنوء بالقطران ، وهذا ايضا يدل على ما قلناه لان ذلك يذله ويخفض منه .

والمعبد : الذلول ، يوصف به البعير ايضا .

ومن الباب : الطريق المعبد ، وهو المسلوك المذلل » .

بيد ان العبادة وان فسروها بالطاعة والخضوع والتذلل أو اظهار نهاية التذلل لكن جميع هذه التعاريف ما هي الانوع من التعريف بالمعنى الاعم لان الطاعة والخضوع واظهار التذلل ليست ــ على وجه الاطلاق ــ عبادة، لان خضوع الولد امام والده ، والتلميذ امام استاذه والجندي امام قائده لايعد عبادة مطلقا مهما بالغوا في الخضوع والتذلل وتدل الايات ــ بوضوح ــ على ان غاية الخضوع والتذلل، فضلا عن كون مطلق الخضوع ، ليست عبادة، ودونك تلك الايات :

١ ــ سجود الملائكة لادم الذي هو من اعلى مظاهر الخضوع حيث قال سبحانه :

« واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم » (البقرة ــ ٣٤)

فالاية تدل على ان آدم وقع مسجوداً للملائكة ولم يحسب سجودهم شركاً وعبادة لغير الله ولم تصر الملائكة بذلك العمل مشركة ولم يجعلوا بعملهم نداً لله وشريكا في المعبودية ، بل كان عملهم تعظيما لادم وتكريماً لشأنه .

وهذا هو نفسه خير دليل على انه ليس كل تعظيم أمام غير الله عبادة له ، وأن جملة: « اسجدوا لادم » وان كانت متحدة مع جملة : « اسجدوا لله » الا ان الاول لايعد امراً بعبادة غيره سبحانه ويعد الثاني امراً بعبادة الله (١) .

ويمكن ان يتصور ــ في هذا المقام ــ ان معنى السجود لادم ــ في هذه الايــة ــ هو الخضوع له لا السجود بمعنــاه الحقيقي والمتعارف ، ومعلوم ان مطلق الخضوع ليس عبادة بل « غاية الخضوع » التي هي السجود ، هي التي تكون عبادة .

أو يمكن ان يتصور ان المقصود بالسجود لادم هو جعله «قبلة» لا السجود

(١) وهذا يدل على ان الاعتبار انما هو بالنيات والضمائر لا بالصور والظواهر .

له سجوداً حقيقياً .

ولكن كلا التصورين باطلان .

اماالاول فلانتفسيرالسجود فيالاية بالخضوع خلاف الظاهر، والمتفاهم العرفى اذ المتبادر من هذه الكلمة ــ في اللغة والعرف ــ هو الهيئة السجودية المتعارفة لا الخضوع،كما ان التصور الثانيهوأيضا باطل لانه تأويل بلامصدر ولا دليل .

هذا مضافاً الى ان آدم ــ عليه السلام ــ لوكان قبلة للملائكة لما كان ثمة مجال لاعتراض الشيطان اذ قال :

« ءأسجد لمن خلقت طيناً » (الاسراء ــ ٦١)

لانه لايلزم ــ ابداً ــ ان تكون القبلة افضل من الساجد ليكون اى مجال لاعتراضه بل اللازم هــو :كون المسجود افضل من الساجد فى حين ان آدم لميكن افضل فى نظر الشيطان وهذامما يدل علىان السجودكان امام مسجود.

يقول الجصاص : ومن الناس من يقول ان السجودكان لله وآدم بمنزلة القبلة لهم وليس هذا بشيء لانه يوجب ان لايكون في ذلك حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضيان يكون آدم مفضلا مكرما ، ويدل على انالامر بالسجود قد كان اراد بــه تكرمة آدم عليه السلام وتفضيله ، قول ابليس فيما حكىاللهعنه: «ءأسجد لمنخلقت طينا. ارايتك هذا الذى كرمت علي»(الاسراء ٦١ ــ ٦٢) فاخبر ابليس ان امتناعه مــن السجود لاجل ما كان من تفضيل الله وتكرمته بامره اياه بالسجود له ولو كان الامر بالسجود له على انه نصب قبلة للساجدين منغيرتكرمة له ولا فضيلة لما كان لادم فيذلك حظ ولا فضيلةتحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة (١) .

---

(١) احكام القرآن ج ١ ص ٣٠٢ .

وعلى هذا فمفهوم الايـة هو ان الملائكة سجدوا لادم بامر الله سجـوداً واقعياً، وان آدم اصبح مسجوداً للملائكـة بامر الله ، وهنا اظهر الملائكة من انفسهم غاية الخضوع امام آدم ، ولكنهم ـ مع ذلك ـ لم يكونوا ليعبدوه .

وما ربما يتصور من ان سجود الملائكة لما كان بامره سبحانه صح سجودهم له، انما الكلام في الخضوع الذي لم يرد به أمر فسيوافيك الجواب عن هذا الاحتمال الذى يردده كثير من الوهابيين في المقام .

٢ ـ ان القرآن يصرح بان ابوي يوسف واخوته سجدوا له حيث قال :

« ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً وقال: يا ابت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا » (يوسف ـ ١٠٠) .

ورؤياه التى يشير اليها القرآن في هذه الاية هو ماجاء فى مطلع السورة.

« انى رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين » .
(يوسف ـ ٤)

وقد تحققت هذه الرؤيا بعد سنوات طويلة في سجود اخوة يوسف وابويه له ، وعبر القرآن ـ في كل هذه الموارد ـ بلفظ السجود ليوسف .

ومن هذا البيان يستفاد ـ جلياً ـ ان مجرد السجود لاحد بما هو هو مع قطع النظر عن الضمائم والدوافع ليس عبادة، والسجود كما نعلم هو غاية الخضوع والتذلل .

٣ ـ يأمر الله تعالى بالخضوع امام الوالدين وخفض الجناح لهم ، الذي هو كناية عن الخضوع الشديد اذ يقول :

« واخفض لهما جناح الذل من الرحمة » (الاسراء ـ ٢٤)

ومع ذلك لايكون هذا الخفض : عبادة .

٤ ـ ان جميع المسلمين يطوفون ـ فى مناسك الحج ـ بالبيت الذي لايكون

الا حجراً وطيناً ، ويسعون بين الصفا والمروة وقد امر القرآن الكريم بذلك حيث قال :

« وليطوفوا بالبيت العتيق » (الحج — ٢٩)

« ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان « يطوف بهما » (البقرة — ١٥٨)

فهل ترى يكون الطواف بالتراب والحجر والجبل(١) عبادة لهذه الاشياء؟

ولو كان مطلق الخضوع عبادة لزم ان تكون جميع هذه الاعمال ضرباً من الشرك المجاز المسموح به ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا .

٥ — ان القرآن الكريم يأمر بان نتخذ من مقام ابراهيم مصلى عندما يقول:

« واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » (البقرة — ١٢٥)

ولا ريب في ان الصلاة انما هي لله ، ولكن اقامتها في مقام ابراهيم الذي يرى فيه اثر قدميه ايضا نوع من التكريم لذلك النبي العظيم ولا يتصف هذا العمل بصفة العبادة مطلقا (٢) .

٦ — ان شعار المسلم الواقعي هو التذلل للمؤمن والتعزز على الكافر كما

---

(١) المسلمون كلهم يستلمون الحجر الاسود — في الحج — واستلام الحجر الاسود من مستحبات الحج ، وهذا العمل يشبه من حيث الصورة (لامن حيث الواقعية) اعمال المشركين تجاه اصنامهم في حين ان هذا العمل يعد في صورة شركا ، وفي اخرى لا يعد شركا بل يكون معدوداً من اعمال الموحدين المؤمنين وهذا يؤيد ما ذكرناه آنفا من ان الملاك هو النيات والضمائر لا الصور والظواهر والا فهذه الاعمال بصورها الظاهرية لا تفترق عن اعمال الوثنيين .

(٢) ثم ان بعض من يفسر العبادة بمطلق الخضوع يجيب عن الاستدلال بهذه الايات بان السجود لادم او ليوسف حيث كان بامر الله سبحانه فبذلك خرج عن كونه شركا .

وسنرجع الى هذا البحث تحت عنوان « هل الامر الالهي يجعل الشرك غير شرك » فلاحظ .

يقول سبحانه :

« فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ، ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين »
(المائدة ـ ٥٤)

ان مجموع هذه الايات من جانب ومناسك الحج وأعماله من جانب آخر تدل على ان مطلق الخضوع والتذلل ، أو التكريم والاحترام ليس عبادة، واذا ما راينا ائمة اللغة فسروا العبادة بانها الخضوع والتذلل كان هذا من التفسير بالمعنى الاوسع ، اى انهم اطلقوا اللفظة وارادوا بها المعنى الاعم ، في حين ان العبادة ليست الا نوعاً خاصا من الخضوع سنذكره عما قريب.

ومن هذا البيان يمكن ايضا ان نستنتج ان تكريم احد واحترامه ليست ـ بالمرة ـ عبادة لانه في غير هذه الصورة يلزم ان نعتبر جميع البشر حتى الانبياء مشركين لانهم ايضا كانوا يحترمون من يجب احترامه .

وقد اشار المرحوم الشيخ جعفر كاشف الغطاء (وهو اول من أدرك ـ في عصره ـ عقائد الوهابية واخضعها للتحليل) اشار الى ما ذكرنا اذ قال :

« لاريب أنه لايراد بالعبادة التي لاتكون الا لله، ومن اتى بها لغير الله فقد كفر، مطلق الخضوع والانقياد كما يظهر من كلام اهل اللغة، والالزم كفر العبيد والاجراء وجميع الخدام للامراء بل كفر الانبياء في خضوعهم للاباء » (١) .

لنميز المعنى الحقيقي عن المجازي :

نعم ربما تستعمل لفظة العبادة وما يشتق منها في موارد في العرف واللغة ولكن استعمال لفظ في معنى ليس دليلا على كونه مصداقا حقيقياً لمعنى اللفظ

---

(١) راجع منهج الرشاد ص٢٤ طبع ١٣٤٣هـ تاليف الشيخ الاكبر المرحوم الشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى عام ١٢٢٨ . وقد الف المرحوم هذا الكتاب في معرض الاجابة على رسالة من احد امراء السعودية الذين كانوا مروجي الوهابية منذ اول يوم الى زماننا هذا.

بل قد يكون من باب تشبيه المورد بالمعنى الحقيقي لوجود مناسبة بينهما واليك هذه الموارد :

١/العاشق الولهان الذي يظهر غاية الخضوع امام معشوقته ، ويفقد تجاه طلباتها عنان الصبر ومع ذلك لايسمى مثل هذا الخضوع « عبادة » وان قيل في حقه مجازاً انه (يعبد المرأة) .

٢/الاشخاص الذين يأسرهم الهوى فيفلت من ايديهم - تحت نداءات النفس الامارة - زمام الاختيار لايمكن اعتبارهم عبدة واقعيين للهوى، ولاعدهم مشركين، كمن يعبد الوثن ولو قيل في شأنه انه (يعبد هواه) فان ذلك نوع من التشبيه وضرب من التجوز .

فها هو القرآن يسمي الهوى الها ويلازم ذلك كون الخضوع للهوى: عبادة له لكن مجازاً اذ يقول :

« أرايت من اتخذ الهه هواه ، أفأنت تكون عليه وكيلا » (الفرقان - ٤٥)

فكما ان اطلاق اسم الاله على الهوى نوع من التجوز فكذا اطلاق العبادة على متابعة الهوى هو ايضا ضرب من المجاز .

٣/هناك فريق من الناس يضحون بكل شيء في سبيل الحصول على جاه ومنصب حتى ليقول الناس في حقهم انهم يعبدون الجاه والمنصب ولكنهم في نفس الوقت لا يعدون عبدة حقيقيين للجاه ، ولايصيرون بذلك مشركين .

٤/ان المتوغلين في العنصرية - كبني اسرائيل - وفي الانانية، الذين لايهمهم الا المأكل والمشرب رغم انهم يطلق عليهم بانهم عباد العنصر والنفس والشيطان ولكن الوجدان يقضي بان عملهم لايكون عبادة . . وان اتباع الشيطان شيء وعبادته شيء آخر .

واذا مارأينا القرآن الكريم يسمي طاعة الشيطان «عبادة» فذلك ضرب من

التشبيه ، والهدف منه هوبيان قوة النفرة وشدة الاستنكار لهذا العمل، اذ يقول:

« ألم اعهد اليكم يا بنيآدم أنلاتعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين.وان اعبدونى
« هذا صراط مستقيم » (يس– ٦٠ – ٦١)

ومثل هذه الاية الايتان التاليتان :

١ – « يا ابت لاتعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمان عصيا » (مريم – ٤٤)
٢ – « انؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون » (المؤمنون – ٤٧)

لاشك فى ان بني اسرائيل ما كانت تعبد فرعون وملاه غير ان استذلالهم لما بلغ الى حد شديد صح ان يطلق عليه عنوان العبادة على نحو المجاز .

والقرآن وان اطلقعلىهذه الموارد عنوان العبادة لكنلابمعنىانه جعلهم فيعداد المشركين. فلايمكنالتصديقبأنكلخضوعوطاعةوكلتكريمواحترام « عبادة » وعند ذاك يستكشف ان استعمالها في هاتيك الموارد بعناية خاصة ، وعلاقة مجازية .

وبعبارة اخرى ان عباد الهوى والنفس والجاه و .. . وان كانوا يعتبرون مذنبين، تنتظرهماشد العقوبات الا انه لايكونون فيعداد المشركين فيالعبادة الذين لهم احكام خاصة فى الفقه الاسلامى .

كيف لا ، ونحن نقرأ في الحديث الشريف :

« مناصغى الى ناطق فقد عبده فانكان ينطق عنالله
« فقد عبد الله وانكان ينطق عن غير الله فقد عبدغير
« الله » سفينة البحار ج ٢ مادة عبد

فالناس يستمعوناليوم اليوسائل الاعلام ويصغون الياحاديثالمتحدثين والمذيعين من الراديو والتلفزيون ، واكثر اولئك المتحدثين ينطقون عنغير الله فهل يمكنلنا ان نصفكل منيستمع اليتلك الاحاديث بانهم عبدةلاولئك المتحدثين .

بل الصحيح هو ان نعتبر استعمال لفظ العبادة فى مثل هذه الموارد نوعاً من التجوز ، لاجل وجود المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

فلطالما يتردد فى لسان العرف بان فلاناً (عبد البطن) او(عبد الشهوة) فهل يكون هؤلاء ـ حقاً ـ عبدة البطن والشهوة، او لان الخضوع المطلق تجاه نداءات الشهوات النفسانية حيث كان شبيهاً بالخضوع المطلق الذى يمثله الموحدون امام خالق الكون ، اطلق عنوان العبادة على هذه الموارد .

هل الامر الالهى يجعل الشرك غير شرك ؟

ربما يقال ان سجود الملائكة لادم ، واستلام الحجر الاسود ، وماشابههما من الاعمال لما كان بأمر الله ، لايكون شركا ، ولايعد فاعلها مشركاً (١) .

وبعبارة اخرى ان حقيقة العبادة وان كانت الخضوع والاحترام ولكن لما كانت تلك الاعمال مأتيابها بامره سبحانه تعد عبادة للامر لالسواه .

ولكن القائل ومن تبعه يغفلون عن نقطة مهمة جداً وهى :

ان تعلق الحكم بموضوع لايغير ـ بتاتاً ـ حقيقة ذلك الموضوع، ولايوجب تعلق الامر الالهي به تبدل ماهيته .

ان العقل السليم يقضي بأن سب أحد وشتمه اهانة له ـ طبعاً ـ وذلك شيء تقتضيه طبيعة السباب والفحش و الشتم فاذا أوجب الله سب احد وشتمه ـ فرضاً ـ فان امر الله لايغير ماهية السبب والشتم ـ أبداً ـ .

كما ان الضيافة واقراء الضيف بطبيعتهما تكريم للوافد ، واحترام للضيف، فاذا حرمت ضيافة شخص لم تتبدل ماهية العمل، اعنى الضيافة التى كانت بطبيعتها احتراماً، لتصير اهانة فى صورة تحريمها، بل تبقى ماهية الضيافة على ما كانت عليه

(١) القائل هو الشيخ عبدالعزيز امام المسجد النبوى فى محاورته مع بعض الافاضل.

ولو تعلق بها تحريم فإذا عدت أعمال ـ كالسجود واستلام الحجر الاسود وما شابههما ـ عبادة ذاتاً فان الامر الالهي لايغير ماهيتها، فلا تخرج من حال كونها عبادة لادم او يوسف او الحجر ، و ما يقوله القائل من انها عبادة ذاتاً وطبيعة ، ولكن حيث تعلق بها الامر الالهي خرجت عن الشرك ، يستلزم ان تكون هذه الاعمال من الشرك المجاز ، وهو قول لايقبله اى انسان .

والخلاصة انالمسألة تدور مدار اما ان نعتبرهذه الاعمالخارجة بطبيعتها عن مفهوم الشرك، او ان نقول أنها من مصاديق الشرك فى العبادة ولكنها شرك أذن الله به واجازه !!!

والقول الثاني على درجة منالبطلان بحيث لايمكن ان يحتمله احد فضلا عن الذهاب اليه وسيوافيك ان بعض الاعمال يمكن ان تكون باعتبار تعظيماً وتواضعاً، وباعتبار آخر شركاً، فلو كانت الملائكة ـ مثلا ـ تسجد لادم باعتقاد انه اله كان عملهم شركا قطعا وان امر الله به ـ على وجه الافتراض ـ، واما اذا كانت تسجد بغير هذا الاعتقاد لم يكن فعلها شركاً حتى لو لم يأمر به المولى جل شأنه .

نعم ورد فى بعض الروايات ـ وان لم يتحقق سنده ـ عن الامام جعفر الصادق عليه السلام انه لما سئل : ايصلح السجود لغير الله ؟

فقال : لا .

قيل : فكيف أمر الله الملائكة بالسجود لادم ؟

فقال : ان من سجد بأمر الله فقد سجد لله اذ كان عن امر الله تعالى (١) .

فان المقصود من هذه الرواية ـ على فرض صحتها سنداً ـ هو أن السجود كان تعظيماً لادم وتكريماً له ، وهو فى الحقيقة عبادة لله لكونه بأمره .

(١) الاحتجاج للطبرسى ص ٣١ ــ ٣٢ .

وتوضيحه ان نفس العمل (اعنى السجود) كان تعظيماً لادم غير ان الاتيان بهذا العمل حيث كان لامتثال امر الله كان عبادة لـه سبحانه بحيث لو لا امره تعالي لكان العمل ـ في حد نفسه ـ جائزاً لكونه تعظيما ، ونظيره تعظيم العالم واحترامه ، فانه لابداعي أمره سبحانه تعظيم للعالم فقط ، وبداعي الامر تعظيم له وطاعة لله سبحانه، وهذا غير القول بان ذات العمل كان شركا، ولكن امر الله استلزم تغيره فلم يعد شركا .

ويؤيد ما قلناه ما عـن الامام موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام أن يهوديا سأل أمير المؤمنين (علياً) عن سجود الملائكة لادم فقال الامام في جوابه:

« ان سجودهم [اى الملائكة] لم يكن سجود طاعة
« [بمعنى] أنهم عبدوا آدم من دون الله عزوجل، ولكن
« اعترافاً لادم بالفضيلة » (١) .

وأيضا ما جاء عن الامام الرضا علي بن موسى بن جعفر عن آبائه عـن أمير المؤمنين (علي) عليهم السلام قال :

« قـال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ كان
« سجودهم لله عزوجل ولادم اكراماً » (٢)

وبهذا تبين ان السجود كان ـ بطبيعته ـ تعظيماً لادم وتكرمة لـه وهو في الحقيقة عبادة لله تعالى لكونه بامره وهو مختار جماعة من المفسرين .

وتبين من ذلك ان الامر الالهى لا يغير ماهية هذا العمل بل ما يقترن بهمن

(١) الاحتجاج للطبرسي ص ١١١ .
(٢) عيون الاخبار ص ٤٥ .
نعم لايوافق مضمون هذا الحديث مع مضمون ما تقدم من الحديثين حيث انما تقدمه جعل السجود لادم ، وهذا جعله لله سبحانه ، نعم ما يشتركان فيه هو ان السجود كان اكرامـا وتعظيما لادم ، ولاجل ذلك ذكرنا الاحاديث في مقام واحد .

الاعتقاد هو الدخيل في كونه شركاً أولا .

ومن هذا البيان أيضا علم مفاد الرواية المروية عن الامام الصادق الذي نقلناها عما قريب .

نعم ان للامر الالهي فائدة هي : أنه لو نسب أحد افعاله الى الامر الالهي، وأتى بها على انها فريضة أو سنة مندوبة شرعاً ، و جعلها جزء من شريعته وكان الواقع يؤيد تلك النسبة، خرج عمله عن موضوع البدعة وخرج هو عن كونه مبتدعاً في الدين لان « البدعة ادخال ماليس من الدين في الدين »

لقد كان الشيخ عبدالعزيز امام المسجد النبوي يحاول توجيه صحة وشرعية هذه الاحترامات بورود الامر الالهي بشأنها، ويستشهد بماقاله عمر بن الخطاب حول الحجر الاسود اذ قال ـ ما مضمونه ـ : « اني اعلم انك حجر لا تنفع ولا تضر ولولا اني رايت النبي (ص) يقبلك لما قبلتك » (١) .

وقد قيل للشيخ : ان مفاد كلامكم هو ان تكون هذه الافعال من الشرك المجاز اذن .

ونلفت نظر الشيخ الى الاية الكريمة « قل: ان الله لايأمر بالفحشاء، أتقولون على الله مالا تعلمون . » ؟ (الاعراف ـ ٣٨)

فلو كانت ماهية السجود لادم ـ ع ـ واستلام الحجر الاسود عبادة لادم والحجر وشركاً لما كان الله سبحانه ، يأمر بها ـ أبداً ـ .

(١) صحيح البخاري ج ٣ ص ١٤٩ كتاب الحج طبعة عثمان خليفة .

ما هي العبادة في القرآن
٣

العبادة هي الخضوع عن اعتقاد بالوهية المعبود وربوبيته واستقلاله في فعله

لفظ العبادة من المفاهيم الواضحة كالماء والارض فهو مع وضوح مفهومه يصعب التعبير عنه بالكلمات رغم حضور هذا المفهوم في الأذهان . والعبادة كما هي واضحة مفهوماً، فهي واضحة ـ كذلك ـ مصداقاً بحيث يسهل تمييز مصاديقها عن مصاديق التعظيم والتكريم وغيرهما من المفاهيم. فتقبيل العاشق الولهان دار معشوقته ، واحتضان ثيابها شوقاً ، أو تقبيل تراب قبرها بعد الموت ، لايدعى عبادة للمعشوقة .

كما ان ذهاب الناس الى زيارة من يعنيهم من الشخصيات ، والوفود الى مقابرهم لزيارتها والوقوف أمامها احتراما ، و اجراء مراسم وطقوس خاصة لديها لايعد عبادة ـ ابداً ـ وان كانت هذه الافعال تبلغ ـ في بعض الاحايين ـ من حيث شدة الخضوع الى درجة كبيرة . ان الضمائر اليقظة هي وحدها تقدر على ان تكون الحكم العدل ـ في مثل هذا البحث ـ لتمييز الاحترام والتعظيم عن العبادة، دون حاجة الى تكلف، ولكن اذا تقرر ان نعرف العبادة بتعريف موضوعي امكننا ان نعرفها بثلاثة تعاريف :

التعريف الاول :

العبادة هي الخضوع اللفظي أو العملي الناشيء عن الاعتقاد بـ«الوهية» المخضوع له وسيوافيك معنى « الالوهية » .

و آيات كثيرة تدل على هذا التفسير ، فمن ملاحظة هذه الايات يتضح لنا أمران :

الاول ان العرب الجاهلى الذين نزل القرآن في اوساطهم وبيئاتهم كانـوا يعتقدون بالوهية معبوداتم .

الثاني أن العبادة عبارة عن القول أو العمل الناشئين من الاعتقاد بالوهية المعبود، وانه مالم ينشأ الفعل أو القول من هذا الاعتقاد لا يكون الخضوع أو التعظيم والتكريم عبادة .

فهنا دعويان :

الاولى : ان العرب الجاهلي بل الوثنيين كلهم وعبدة الشمس والكواكب والجن ، كانوا يعتقدون بالوهية معبوداتهم ، ويتخذونهم آلهة صغيرة وفوقهم « الاله الكبير » الذى نسميه « الله » سبحانه .

الثانية : ان الظاهر من الايات هو ان العبادة عبارة عن الخضوع المحكي بالقول والعمل الناشئين من الاعتقاد بالالوهية ، الوهية صغيرة أو كبيرة .

اما الدعوى الاولى فتدل عليه آيات كثيرة نشير الى بعضها :

يقول سبحانه :

« الذين يجعلون مع الله الها آخر فسوف يعلمون » (الحجر ـ ٩٦)

« والذين لايدعون مع الله الها آخر » (الفرقان ـ ٦٨)

« واتخذوا من دون الله الهة ليكونوا لهم عزاً » (مريم ـ ٨١)

« أئنكم لتشهدون أن مع الله الهة اخرى » (الانعام ـ ١٩)

« واذ قال ابراهيم لابيه آزر أتتخذ اصناما : آلهة » (الانعام ـ ٧٤)

فهذه الايات تشهد على ان دعوة المشركين كانت مصحوبة بالاعتقاد بالوهية اصنامهم، وقد فسر الشرك في بعض الايات «باتخاذ الاله» مع الله وذلك عندما يقول سبحانه :

«واعرض عن المشركين، انا كفيناك المستهزئين، الذين يجعلون مع الله الها آخر فسوف يعلمون» (الحجر – ٩٤/٩٦)

ولذلك يفسر القرآن حقيقة الشرك بـ « اعتقادهم بـالوهية معبوداتهم » اذ قال سبحانه :

« أم لهم اله غير الله سبحان الله عما يشركون » (الطور – ٤٢)

ففي هذه الاية جعل اعتقادهم بالوهية غير الله هو الملاك للشرك ، والمراد هنا « الشرك في العبادة » .

وبمراجعة هذه الايات ونظائرها التي تعرضت لموضوع الشرك وبالاخص لموضوع شرك الوثنيين تتجلى هذه الحقيقة ــ بوضوح تام ــ ان عبادتهم كانت مصحوبة مع الاعتقاد بالوهيتها، بل يمكن استظهار ان شركهم كان لاجل اعتقادهم بالوهية معبوداتهم ولاجل ذاك الاعتقاد كانوا يعبدونهم ويقدمون لهم النذور والقرابين وغيرهما من التقاليد والسنن العبادية . وبما ان كلمة التوحيد تهدم عقيدتهم بالوهية غيره سبحانه ، كانوا يستكبرون عند سماعه كما قال سبحانه :

« انهم كانوا اذا قيل لهم : لا اله الا الله، يستكبرون » (الصافات ــ ٣٥)

أي يرفضون هذا الكلام لانهم يعتقدون بالوهية معبوداتهم ويعبدونها لاجل انها آلهة ــ حسب تصورهم ــ .

ولاجل تلك العقيدة السخيفة كانوا اذا دعي الله وحده كفروا به لانهم لا يحصرون الالوهية به واذا اشرك به آمنوا ، لانطباقه على فكرتهم كما قال سبحانه :

«ذلكم بأنه اذا دعي الله وحده كفرتم وان يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير» (غافر ــ ١٢)

الى هنا ظهرت الدعوى الاولى بوضوح وجلاء .

واما الدعوى الثانية فتدل عليها الايات التي تأمر بعبادة الله ، وتنهى عن عبادة غيره ، مدللا ذلك بانه لا اله الا الله اذ يقول :

« يا قوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره » (الاعراف ـ ٥٩)

ومعنى ذلك ان الذي يستحق العبادة هو من كان الها ، وليس هو الا الله، وعندئذ فكيف تعبدون ما ليس باله ، وكيف تتركون عبادة الله وهو الالهالذي يجب ان يعبد دون سواه .

وقد ورد مضمون هذه الاية في (١٠) مورداً أو أكثر في القرآن الكريم ، ويمكن للقارىء الكريم ان يراجع ـ لذلك ـ الايات التالية :

الاعراف : ٦٥ ، ٧٣ ، ٨٥ ، هود : ٥٠ ، ٦١ ، ٨٤ ، الانبياء : ٢٥ ، المؤمنون : ٢٣ ، ٣٢ ، طه : ١٤ .

فهذه التعابير (التي هي من قبيل تعليق الحكم على الوصف) تفيد ان العبادة هي ذلك الخضوع والتذلل النابعين من الاعتقاد بالوهية المعبود ، اذ نلاحظ ـ بجلاء ـ كيف ان القرآن استنكر على المشركين عبادة غير الله بان هذه المعبودات ليست آلهة ، وان العبادة من شؤون : الالوهية ، فاذا وجد هـذا الوصف (أي وصف الالوهية) في الطرف جاز عبادته واتخاذه معبوداً. وحيث ان هذا الوصف لا يوجد الا في الله سبحانه لذلك يجب عبادته دون سواه .

سؤال وجواب

اما السؤال فهو انه لاشك ان الدعوى الاولى ثابتة فالمشركون كانوا معتقدين بالوهية الاوثان، وما اورد من الايات قد اثبتت ذلك بوضوح، غير ان الدعوى الثانية غير ثابتة ، وقصارى مايستفاد من هذه الايات هو ان عبادتهم كانت ناشئة

من الاعتقاد بالوهيتها وهذا لايدل على دخول مفهوم الالوهية فيمفهوم العبادة كما هو المدعى ـ أو دخول كون النشوء عن ذلك الاعتقاد ، في مفهومها .

وعلى الجملة فهذه الايات لا تدل على أكثر من ان عبادتهم للاوثان كانت مصحوبة بهذا الاعتقاد أو ناشئة عنه .

واما كون العبادة موضوعة للخضوع الناشيء عن الاعتقاد بالالوهية بحيث يكون النشوء عن تلك العقيدة جزء لمعنى العبادة فلا يستفاد من الايات .

واما الجواب فنقول : انما يرد الاشكال لو قلنا بان « الاعتقاد بـالالوهية » داخل في «مفهوم العبادة» وضعاً حتى يقال ان هذه الايات لا تعطي أزيد من أن العبادة من شؤون الالوهية ، وهذا غير القول باندراج مفهوم الالوهية فيمفهوم العبادة، انما المراد ان العبادة ليست مطلق الخضوع والتذلل بل أضيق واخص منهما وهذا أمر يعرفه كل انسان بوجدانه وفطرته غير أننا نشير الى هذه الخصوصية ونميز هذا الضيق بأنه خضوع « ناشيء عن الاعتقاد بالالوهية أو الربوبية » كما سيوافيك في التعريف الثاني ، لا أن هذه الجملة (ناشيء عن الاعتقاد بالالوهية والربوبية) داخلة بتفصيلها في مفهوم العبادة ، ومعناها .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان قد لا يقدر على تعريف شيء بنوعه وفصله، او حده ورسمه حتى يحده تحديداً عقلياً لاخدشة فيه ، ولكنه يجد فى نفسه ما هو بمنزلة الجنس والفصل فيضعهما مكان الجنس والفصل الواقعيين، والامر فيما نحن فيه كذلك اذ نجد ان التعظيم والخضوع والتذلل وما اشبههما امر مشترك بين العبادة وغيرها فيتصوره بمنزلة الجنس لها، ويجد أن العبادة تتميز بخصوصية عن غيرها ولكنه لا يقدر على بيان تلك الخصوصية بلفظ بسيط فيتوسل بوضع جملة مكانه وهي ماذكرناها: «ناشيء عن الاعتقاد بالالوهية» ويضعها مكان الفصل.

وبعبارة ثالثة : انّ الانسان يجد انّ « العبادة » ليست مطلق التعظيم ونهاية

التذلل بل هي من خصائص من بيده شؤون الانسان كلها ، أو شأناً من شؤونه ممابه قوام حياته عاجلاأو آجلا من الموت والحياة، والخلق والرزق، والسعادة والشقاء والمغفرة والشفاعة فيدير شؤونه ويخطط مصيره حسب ما يليق به .

غير ان هذه الجمل ليست بتفصيلها داخلة في « مفهوم » العبادة . ولكنه يشار الى تلك الخصوصية الكامنة والضيق الموجودفيها، بهذه الجمل والتفاصيل وحاشا ان تؤخذ هاتيك الجمل فيها بطولها .

وعلى ذلك فيصح أن يقال : العبادة قسم خاص من التواضع والخضوع لفظياً أوعملياً، (يؤتى به لتعظيم مايعتقده العابد بالوهيته) وماوقع بين الهلالين وان كان خارجا عن مفهوم العبادة الا أنه يبين ماهو المقصود من القسم الخاص من الخضوع في أول العبارة .

ولذلك نظائر في العرف والعادة مثلا :

١ ـ يعرف القوس بأنه « قطعة من الدائرة » ولا شك أنه من باب زيادة الحد على المحدود، اذ لا يعتبر في صدق القوس كونه قطعة من الدائرة بل هو يصدق وان لم يكن قطعة منها (أي من الدائرة)، اذ هو (اى القوس) عبارة عن سطح يحيط به خيط مستدير ينتهي طرفاه بنقطتين ، من غير اعتبار كونه بعضا من الدائرة .

الا ان أخذ هذا القيد (أعني كونه بعض الدائرة) من باب بيان الخصوصية الموجودة فيها بحيث لو انضم اليه قوس آخر لتحققت الدائرة .

٢ ـ ان اللغويين يفسرون الصهيل بانه صوت الفرس، والزقزقة بانه صوت العصفور ، فليس الفرس والعصفور داخلين في مفهومهما البسيطين وانما جيىء بقيد الفرس والعصفور ، للاشارة الى تعيين صوت خاص .

* * *

الى هنا اتضح ان الحق في التعريف هو ان يقال : العبادة هي الخضوع النابع عن الاعتقاد بالوهية المعبود والى ذلك يشير آية الله الحجة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي، في تفسيره المسمى بـ «آلاء الرحمن» في معرض تفسيره وتحليله لحقيقة العبادة :

« العبادة مايرونه مشعراً بالخضوع لمن يتخذه الخاضع الهاً ليوفيه بذلك ما يراه له من حق الامتياز بالالوهية » (١) .

لقد صب العلامة البلاغي مايدركه فطريا للعبادة في قالب الالفاظ والبيان. والايات المذكورة تؤيد صحة هذا التعريف واستقامته .

التعريف الثاني :

العبادة هي الخضوع امام من يعتقد بانه يملك شأنا من شؤون وجوده وحياته وآجله وعاجله .

وتوضيح ذلك : ان العبودية من شؤون المملوكية ومن مقتضياتها، فعندما يحس العابد في نفسه بنوع من المملوكية، ويحس في الطرف الاخر بالمالكية يفرغ احساسه هذا ـ في الخارج ـ في الفاظ واعمال خاصة ، و تصير الالفاظ و الاعمال تجسيداً لهذا الاحساس ، و يكون كل عمل أو لفظ مظهر لهذا الاحساس العميق عبادة . ولا شك ان المقصود بالمالكية ليس مطلق المالكية فالاعتقاد بالمالكية القانونية والاعتبارية لايكون ـ ابداً ـ موجبا لصيرورة الخضوع عبادة ، اذ ان البشر في عصور: « العبوديات الفردية » بالامس، وكذا في عصر: « العبودية الجماعية » الراهن لا يعد امتثاله لاوامر اسياده عبادة . . فلابد انه يكون المقصود من المملوكية ـ هنا ـ هي القائمة على اساس الخلق والتكوين

(١) الاء الرحمان ص ٥٧ طبعة صيدا ، وقد طبع من هذا التفسير جزءان فقط .

وان شأناً من شؤون حياته في قبضته .

واليك بيان مناشيء انواع المالكيات الحقيقية :

١ ـ قد يوصف بالمالكية لكونه خالقا ، ولذلك يكون الله سبحانه مالكاً حقيقياً للبشر لإنه خالقه ، وموجده من العدم ، ولهذا نجد القرآن الكريم يعتبر جميع الموجودات الشاعرة ـ مثلا ـ عبيداً لله، ويصفه تعالى بانه مالكها الحقيقي وذلك لانه خلقها اذ يقول :

« ان كل من في السماوات والارض الا آتي الرحمان عبداً » (مريم ـ ٩٣)

ولاجل ذلك ايضا نجده يأمرهم بعبادة نفسه معللا بانه هو ربهم الذي خلقهم دون سواه اذ يقول :

« يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » (البقرة ـ ٢١)

« ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه » (الانعام ـ ١٠٢)

٢ ـ وقد يوصف بالمالكية لكونه رازقاً ومحيياً ومميتاً ، ولذلك يحس كل بشر سليم الفطرة بمملوكيته لله تعالى لانه مالك حياته ومماته ورزقه ولهذا يلفت القرآن نظر البشر الى مالكية الله لرزق الانسان وانه تعالى هو الذي يميته وهو الذي يحييه ليلفته من خلال ذلك الى ان الله هو الذي يستحق العبادة فحسب . اذ يقول :

« الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » (الروم ـ ٤٠)

« هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء في ما رزقناكم » (الروم ـ ٢٨)

« هو يحيي ويميت » (يونس ـ ٥٦)

٣ ـ وقد يوصف بها لكون الشفاعة والمغفرة بيده وحيث ان الله تعالى هو المالك للشفاعة المطلقة : « قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر ـ ٤٤) ولمغفرة الذنوب « ومن يغفر الذنوب الا الله » (آل عمران ـ ١٣٥) بحيث لا يملك ان يشفع احد لاحد من العباد الا باذنه لذلك يشعر الانسان العادي في قرارة ضميره

بان الله سبحانه مالك مصيره من حيث السعادة الأخروية ، و اذا احس انسان بمملوكية كهذه ومالكية مثل تلك ثم جسد هذا الاحساس فى قالب اللفظ أو العمل فانه يكون بذلك عابداً له دون ريب .

والى ذلك يرجع ما ربما يفسر العبادة بانها الخضوع امام من يعتقد بربوبيته فمن كان خضوعه العملي أو القولي امام احد نابعا من الاعتقاد بربوبية ذلك الطرف كان بذلك عابداً له .

قال آية الله السيد الخوئي في تفسير العبادة بانه « انما تتحقق العبادة بالخضوع لشيء على انه رب يعبد » (١) .

فالمقصود من لفظة «الرب» في التعريف هو المالك لشؤون الشيء المتكفل لتدبيره وتربيته ، وقد اوضحنا معنى الرب في الفصل الثامن .

وعلى ذلك تكون لفظة العبودية فى مقابل لفظة الربوبية، أي مالكية تربية الشيء وتدبيره ، ومصيره عاجلا وآجلا .

ويدل على ذلك ان قسماً من الايات تعلل الامر بحصر العبادة فى الله وحده بانه الرب لا غير ، واليك بعض هذه الايات :

« وقال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم » (المائدة ـ ٧٢)

« ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون » (الانبياء ـ ٩٢)

« ان الله ربى وربكم فاعبدوه ، هذا صراط مستقيم » (آل عمران ـ ٥١)

وقد ورد مضمون هذه الايات ، (اعنى جعل العبادة دائرة مدار الربوبية) في آيات اخرى هى :

يونس : ٣ ، الحجر : ٩٩ ، مريم : ٣٦ ، ٦٥ ، الزخرف : ٦٤ .

---

(١) البيان ص ٥٠٣ طبعة عام ١٣٩٤ .

ولاجل ما ذكرناه فسر آية الله الخوئى العبادة على النحو الذى مر عليك.

وعلى كل حال فان أوضح دليل على هذا التفسير للفظ العبادة هو الآيات التى سبق ذكرها .

سؤال وجواب

اما السؤال فهو : لاشك ان « العبادة » مفهوم بسيط وحدانى فكيف يفسر هذا المفهوم البسيط بهذا التعريف المفصل ؟! وبعبارة أخرى : لو قلنا بدخول مفهوم « الرب » في مفهوم العبادة ، يلزم تتابع ادراج مفاهيم متعددة فيمفهوم بسيط وحداني ، فيدخل في مفهومها مفهوم الرب ، والمالكية، والقسم الخاص من المالكية مما يليق بشأنه تعالى . . . وهذا مما لا يقبله الوجدان السليم .

أمـا الجواب : فقد تقدم توضيحه في التعريف الاول اى تعريف العبادة بالخضوع الناشيء عنالاعتقاد بالالوهية وقلنا: ليس المراد من التعريف اخذ هذه المفاهيم الكثيرة في مفهوم العبادة التى لها مفهوم بسيط ، بل المراد هو إيضاح القسم الخاص من الخضوع الذي يتبادر من لفظ العبادة ، اذ لأشكان العبادة ليست مطلقالخضوع بلالقسم الخاص منها ولتوضيح هذه الخصوصية نتشبث بهذه الجملة واشباهها .

التعريف الثالث

ويمكننا ان نصب ادراكنا للعبادة في قالب ثالث فنقول:

ان العبادة هيالخضوع ممنيرى نفسه غيرمستقل في وجود وفعله، امامـمن يكون مستقلا .وقدوصف الله سبحانه نفسه ــ فيغير موضع من كتابه ــ بالقيوم

فقال عزوجل :

«الله لا اله الا هو الحي القيوم» [البقرة ــ ٢٥٥] ومثله في آل عمران ــ ٢.

وقال سبحانه : « وعنت الوجوه للحي القيوم » [طه ــ ١١١] .

ولا يراد منه سوى كونه قائماً بنفسه، وليست فيه أية شائبة من الفقر والحاجة الى الغير بل كل ما سواه قائم به.

وعلى ذلك فلو خضع واحد منا أمام موجود زاعماً بانه مستقل في ذاته أو فعله لصار الخضوع عبادة، بل لو طلب فعل الله سبحانه من غيره كان هذا الطلب نفسه عبادة وشركا ، فان الطلب في هاتيك الموارد لا ينفك عن الخضوع، فالذي يجب التركيز عليه هو ان نعرف ماهو فعل الله سبحانه ، ونميزه عن فعل غيره حتى لانقع في ورطة الشرك عند طلب شيء من الانبياء والاولياء وغيرهم من الناس فنقول :

ان من اقسام الشرك هو ان نطلب فعل الله من غيره . والمعلوم ان فعل الله ليس هو مطلق الخلق والتدبير والرزق سواء أكان عن استقلال ام باذن الله ، لانه سبحانه نسبها الى غيره في القرآن، بل هو القيام بالفعل مستقلا من دون استعانة بغيره فلو خضع احد امام آخر بما انه مستقل في فعله سواء أكان الفعل فعلا عادياً كالمشي والتكلم ، أم غير عادي كالمعجزات التى كان يقوم بها سيدنا المسيح عليه السلام (١) مثلا ، يعد الخضوع عبادة للمخضوع له .

توضيحه : ان الله سبحانه غني في فعله ، كما انه غني في ذاته عما سواه فهو يخلق ويرزق ويحيي ويميت من دون ان يستعين باحد (٢)، أو يستعين في

(١) كما في الاية ٤٩ من آل عمران : « انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرىء الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم » .

(٢) نعم قد سبق منا عند البحث عن التوحيد في الربوبية ان كون الله سبحانه لا يستعين ــ

خلقه بمادة قديمة غير مخلوقة له ، بل الله سبحانه يخلق الجميع بنفسه من دون استعانة باحد أو بشيء ، فهو يخلق المادة ويصورها كيف شاء. فلو اعتقدنا ان احداً مستغن في فعله العادي ، وغير العادي عمن سواه ، وانه يقوم بما يريد من دون استعانة أو استمداد من احد حتى الله سبحانه فقد اشركناه مع الله واتخذناه نداً له تعالى .

و صفوة القول هي : ان ملاك البحث في هذا التعريف هو : « استقلال الفاعل » في فعله وعدم استقلاله ، والتوحيد بهذا المعنى مما يشترك فيه العالم والجاهل .

نعم ما يدركه المتأله المثالي من التفاصيل في مورد الاستقلال في المعبود وعدمه في العابد على ضوء الادلة العقلية والكتاب العزيز مما يدركه غيره ايضا بفطرته التي خلق عليها ، وعقليته التي نما عليها ، فلا يلزم من اختصاص فهم التفاصيل بهذه الطبقة (اى المتألهين البصيرين) حرمان العرب الجاهلي من فهم معاني العبادة ومشتقاتها الواردة في القرآن ومحاوراتهم العرفية ، فالعبادة بهذا المعنى (اى باعتقاد كون المعبود مستقلا) يشترك فيه العالم والجاهل ، والكامل وغير الكامل ، غير ان كل فرد من الناس يفهمه على قدر ما أعطي من الفهم والدرك كما قال سبحانه : « فسالت أودية بقدرها » (سورة الرعد — ١٧) .

غير ان الدارج في السن المتكلمين هو « التفويض » فليشرح مقاصدهم.

ـ في فعله باحد لا يلازم ان يقوم بنفسه بكل الامور، وبان تكون ذاته مصدراً للخلق والرزق والاحياء والاماتة من دون ان يتسبب في كل ذلك بالاسباب ، بل معناه ان يكون في فعله ـ سواء في افعاله المباشرية او التسبيبية ـ مستغنياً عن غيره ، وان كانت افعاله جارية عبر نظام الاسباب والعلل .

الشيعة وفكرة التفويض

٤

ماذا يراد من التفويض ؟

اتفقت كلمة الموحدين على ان الاعتقاد بالتفويض موجب للشرك ، وان الخضوع النابع من ذاك الاعتقاد يعد عبادة للمخضوع له ، والتفويض يتصور في امرين :

١- تفويض الله تدبير العالم الى خيار عباده من الملائكة والانبياء والاولياء. ويسمى بالتفويض التكويني .

٢ - تفويض الشؤون الالهية الى عباده كالتقنين والتشريع ، والمغفرة والشفاعة مما يعد من شؤونه سبحانه . ويسمى بالتفويض التشريعي .

اما القسم الاول :

فلا شك انه موجب للشرك ، فلو اعتقد احد بان الله فوض امور العالم وتدبيرها من الخلق والرزق والاماتة ونزول الثلج والمطر وغيرها من حوادث العالم الى ملائكته أو صالحي عباده ، فقد جعلهم انداداً له سبحانه ، اذلا يعنى من التفويض، الا كونهم مستقلين في افعالهم، منقطعين عنه سبحانه فيما يفعلون وما يريدون .

وبالجملة: فتفويض التدبير الى العباد قسم من استقلال العبد في فعله وعمله عمن سواه، سواء أكان ذاك الاستقلال في الافعال الراجعة الى نفسه كمشيه وتكلمه ام في الافعال الراجعة الى تدبير العالم والحوادث الواقعة فيه . غير انه لما كان زعم الاستقلال في افعال الانسان العادية بحثا فلسفيا بحتاً لم يتوجه اليه مشركو الجاهلية ، لذلك خصوا البحث بالاعتقاد باستقلالهم في تدبير العالم .

وان اصبح الاول ايضا مثار بحث ونقاش في العهود الاسلامية الاولى ، بحيث قسم الباحثين الى جبري وتفويضي .

والخلاصة : ان الامر دائر بين كون العبد ذا فعل بالاستقلال والانقطاع عن الله سبحانه ، أو كونه ذا شان بامره تعالى واذنه ومشيئته ، وليس التفويض امراً ثالثا ، بل هو داخل في القسم الاول .

واما الاعتقاد بان القديسين من الملائكة والجن، أو النبي والولي مدبرون للعالم باذنه ومشيئته ، وامره وقدرته من دون ان يكونوا مستقلين فيما يفعلون، أو مفوضين فيما يصدرون فلا يكون ذاك موجباً للشرك بل أمره دائر حينئذ بين كونه صحيحاً مطابقا للواقع كما في الملائكة أوغلطاً مخالفاً للواقع كمافي النبي والولى ، فان الانبياء والاولياء غير واقعين في سلسلة العلل والاسباب بل هم كسائر الناس يستفيدون من النظام الطبيعى بحيث يختل عيشهم وحياتهم عند اختلال تلك النظم ، ومعلوم انه ليس كل مخالف للواقع يعتبر شركاً اذ عند ذاك يحتل الولي مكان العلة الطبيعية والنظم المادية ، وليس الاعتقاد بوجود هذا النوع من العلل والاسباب مكان النظم المادية للظاهرة شركا .

هذا ومن الجدير بالذكر ان مشركى عهد الرسالة كانوا يعتقدون لالهتهم نوعا من الاستقلال في الفعل . وكانوا يتوجهون اليها على هذا الاساس وقدمر أن عمرو بن لحي عندما سافر من مكة الى الشام ورأى اناساً يعبدون الاصنام فسألهم عن سبب عبادتهم لها فقالوا له :

« هذه اصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا » (١) .

وقد كان ثمة فريق من الحكماء يعتقدون بان لكل نوع من الانواع « رب نوع » فوض اليه تدبير نوعه ، وسلمت اليه ادارة الكون التي هي من شأن الله

(١) سيرة ابن هشام ج١ ص ٧٩ وقد مر مفصل هذه القصة في الفصل الثامن ص١ ٣٤ من هذا الكتاب .

ومن فعله تعالى . كما ان عرب الجاهلية الـذين عبدوا الملائكة والكواكب ـ سياراتها وثوابتها ـ انماكانوا يعبدونها لان امر الكون وامر تدبيره قد فوض اليها ـ كما في زعمهم ـ وان الله عزل عن مقام التدبير عزلا تاماً ، فهي مالكة التدبير دون الله، وبيدها هي دونه ناصية التصرف، ولهذا كان يعتبر اى خضوع يجسدهذا الاحساس عبادة. وسيوافيك عقائدالعرب الجاهلى حول معبوداتهم.

القسم الثاني من التفويض

اذا اعتقدنا بان الله سبحانه فوض الى أحد مخلوقيه بعض شؤونه كالتقنين والتشريع، والشفاعة والمغفرة فقد اشركناه مع الله، وجعلناه نداً له سبحانه، كما يقول القرآن الكريم :

« ومن الناس من يتخذ من دون الله انداداً يحبونهم كحب الله » (البقرة ـ ١٦٥)

ولا ريب ان الموجود لا يقدر ان يكون نداً لله سبحانه الا اذا كان قـائماً بفعل أو شأن من افعال الله وشوونه سبحانه « مستقلا » ، لاما اذا قام به باذن الله وامره ، اذ لا يكـون عند ذاك نداً لله ، بل يكون عبداً مطيعاً له ، مؤتمراً بامره ، منفذاً لمشيئته تعالى . هذا وقـد كان اخف الوان الشرك وانواعـه بين اليهود والنصارى والعرب الجاهلى اعتقادفريق منهم بان الله فوض حق التقنين والتشريع الى الرهبان والاحبار كما يقول القرآن الكريم :

« اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله » (التوبة ـ ٣١)

وان الله فوض حق الشفاعة والمغفرة التي هي حقوق مختصة بالله الى اصنامهم ومعبوداتهم ، وان هذه الاصنام والمعبودات مستقلة في التصرف في هذه الشؤون ولاجل ذلك كانوا يعبدونها، لاجل انها شفعاؤهم عند الله، وبايديها امر الشفاعة كما يقول سبحانه :

« ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله »
(يونس ـ ١٨)

ولذلك اصرت الايات القرآنية على القول بانه لا يشفع احد الا باذن الله فلو كان المشركون يعتقدون بان معبوداتهم تشفع لهم باذن الله لماكان لهذا الاصرار على مسألة متفق عليها بين المشركين، اى مبرر . على ان ذلك الفريق من عرب الجاهلية الذين كانوا يعبدون الاصنام، انما كانوا يعبدونها لكونها تملك شفاعتهم لا انها خالقة لهم او مـدبرة للكون ، وعلى اساس هذا التصور الباطل كانوا يعبدونها وكانوا يظنون ان عبادتهم لها توجب التقرب الى الله اذ قالوا :

« ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » (الزمر ـ ٣)

الشيعة الامامية وفكرة التفويض

لقد شدد علماء الشيعة الامامية ـ اقتداء بأئمتهم ـ النكير على كل من يقول بالتفويض ، وعدوا قائله مشركاً وخارجاً عن ربقة الموحدين المسلمين .

فهاهو العلامة المجلسي قد عقد ـ في موسوعته المسماة بـ : بحار الأنوار بابا خاصاً اسماه «باب نفي الغلو في النبي والأئمة وبيان معاني التفويض» سرد فيه مجموعة كبيرة من احاديث اهل البيت ـ عليهم السلام ـ التي شجبوا فيها قول من يعتقد بالتفويض في شأنهم ، أو في شأن احـد من عباد الله ، كما سرد بعض اقوال علماء الشيعة الامامية كالصدوق والمفيد رحمهما الله .

واليك بعض الاحاديث اولا :

١ ـ في عيون اخبار الرضا صفحة ٣٢٥، قال الراوي: سألت الرضا (الامام علي بن موسى) عليه السلام ـ عن التفويض فقال :

« الغلاة كفار ، والمفوضة مشركون، مـن جالسهم ، أو
« واكلهم، أو شاربهم، أو واصلهم، أو زوجهم، أو تزوج

« منهم ، أو امنهم ، أو ائتمنهم علـى شيء أو صـدق
« حديثهم ، أو اعـانهم بشطر كلمة خرج من ولاية الله
« عزوجل وولاية الرسول ، وولا يتنا اهل البيت » .

٢ ـ في عيون اخبار الرضا ايضا ، قال الامام عليه السلام :

« من زعم ان الله فوض امر الخلق والرزق الى حججه
« فقد قال بالتفويض . . . والقائل بالتفويض مشرك ».

وهناك احاديث اخرى صريحة وقاطعة ذكرها، ونقلها المجلسي في البحار فمن شاء التوسع فليراجع الجزء ٢٥ الطبعة الجديدة من الصفحة ٢٦١ الى الصفحة ٣٥٠ .

ثم ان العلامة المجلسي ذكر ماقاله عالمان كبيران من قدامى علماء الامامية واعلامهم حول التفويض ، وها نحن نذكر ما قالاه ـ هنا ـ :

قال الشيخ الصدوق ـ رحمه الله ـ في كتابه : الاعتقادات:

« اعتقادنا في الغلاة والمفوضة انهم كفار بالله ـ جل جلاله ـ وانهم شـر من اليهود والنصارى والمجوس، والقدرية والحرورية، ومن جميع اهل البدع والاهواء المضلة، وانه ما صغر الله جل جلاله تصغيرهم شيء وقال جل جلاله: «ماكان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بماكنتم تعلمون الكتاب وبماكنتم تدرسون. ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكـة والنبيين اربابا ايأمركم بالكفر بعـد اذ انتم مسلمون» (آل عمران ـ ٧٩و٨٠) وقال عزوجل: « ياأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولاتقولوا على الله الا الحق » (النساء ـ ١٧١) .

ثم اضاف الشيخ الصدوق قائلا :

« وكان الرضا (على بن موسى) عليه السلام يقول في دعائه :

« اللهم اني بريء من الحول والقوة ، ولا حول ولا قوة الا بك .

« اللهم اني اعوذ بك وابرء اليك من الذين ادعوا لنا ما ليس لنا بحق.

« اللهم اني ابرء اليك من الذين قالوا فينا مالم نقله في انفسنا .

« اللهم لك الخلق ومنك الرزق واياك نعبد واياك نستعين .

« اللهم انت خالقنا وخالق ابائنا الاولين وابائنا الاخرين .

« اللهم لاتليق الربوبية الا بك ، ولاتصلح الالهية الالك فالعن النصارى الذين صغروا عظمتك والعن المضاهئين لقولهم من بريتك .

« اللهم انا عبيدك وابناء عبيدك لانملك لانفسنا نفعا ولاضرا ولاموتا ولاحياة ولانشوراً .

« اللهم من زعم انا ارباب فنحن منه براء، ومن زعم ان الينا الخلق وعلينا [او الينا] الرزق فنحن براء منه كبراءة عيسى بن مريم — عليه السلام — من النصارى.

« اللهم انا لم ندعهم الى ما يزعمون فلا تؤاخذنا بما يقولون ، واغفر لنا ما يدعون ولا تدع منهم على الارض ديارا ، انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجراً كفارا » .

وروي عن زرارة انه قال : قلت للصادق [جعفر بن محمد] عليه السلام : ان رجلا يقول بالتفويض. فقال : وما التفويض؟ قال ان الله تبارك وتعالى خلق محمداً وعليا صلوات الله عليهما ففوض [ثم فوض] اليهما فخلقا ورزقا واماتا واحييا !! فقال عليه السلام :

«كذب عدو الله ، اذا انصرفت اليه فاتل عليه هذه الاية
« التي في سورة الرعد : « ام جعلوا لله شركاء خلقوا
«كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء
« وهو الواحد القهار — ١٦ » .

يقول زرارة : فانصرفت الى الرجل فاخبرته بكل شيء فكأنه القم حجراً.
اعتقادات الصدوق ص ١٠٩ ـ ١١٠.

وقال الشيخ المفيد ـ رحمه الله ـ في كتابه تصحيح الاعتقاد في شرح كلام الصدوق المتقدم:

« الغلو في اللغة هو تجاوز الحد والخروج عن القصد ، قال الله تعالى : « ياأهل الكتاب لاتغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق » (النساء-١٧١) فمنع عن تجاوز الحد في المسيح وحذر من الخروج من القصد في القول وجعل ماادعته النصارى غلواً لتعديه الحق على ما بيناه. والغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الذين نسبوا امير المؤمنين [عليا] والائمة من ذريته الى الالهية والنبوة ووصفوهم بالفضل في الدين والدنيا الى ماتجاوزوا فيه الحد وخرجوا من القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المؤمنين بالقتل والتحريق بالنار وقضت الائمة عليهم بالاكفار والخروج عن الاسلام .

والمفوضة صنف من الغلاة ، وقولهم الذى فارقوا به من سواهم من الغلاة : اعترافهم بحدوث الائمة ، وخلقهم ، ونفي القدم عنهم، واضافة الخلق والرزق مع ذلك اليهم ودعواهم ان الله تعالى تفرد بخلقهم خاصة،وانه فوض اليهم خلق العالم بما فيه وجميع الافعال » .

ثم قال الشيخ المفيد ـ رحمه الله ـ : ويكفي في علامة الغلو نفي القائل به عن الائمة : سمات الحدوث ، وحكمه لهم بالالاهية والقدم ، اذ قالوا بما يقتضي ذلك من خلق اعيان الاجسام واختراع الجواهر » تصحيح الاعتقاد للمفيد ص ٦٣ الى ص ٦٦ .

ثم ان المجلسي ـ رحمه الله ـ نفسه قال في شرح معاني التفويض مانصه:

« واما التفويض فيطلق على معان بعضها منفي وبعضها مثبت :

فالاول : التفويض فی الخلق والرزق والتربية ، والاماتة والاحياء فان قوما قالوا : ان الله تعالی خلقهم [ای الائمة] وفوض اليهم امر الخلق فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحييون .

وهذا الكلام يحتمل وجهين :

احدهما،ان يقال: انهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وارادتهم وهم الفاعلون حقيقة وهذا كفر صريح دلت علی استحالته الادلة العقلية والنقلية ولا يستريب عاقل فی كفر من قال به .

وثانيهما : ان الله يفعل ذلك [الخلق والرزق الی آخره] مقارنا لارادتهم كشق القمر واحياء الموتی وقلب العصا : حية وغير ذلك من المعجزات فان جميع ذلك انما يحصل بقدرته تعالی مقارنا لارادتهم لظهور [ای لاجل اثبات واظهار] صدقهم ، فلا يأبی العقل عن ان يكون الله خلقهم واكملهم والهمهم ما يصلح فی نظام العالم ثم خلق كل شیء مقارنا لارادتهم ومشيتهم .

ثم قال : وهذا الوجه وان كان العقل لايعارضه كفاحاً لكن الاخبار السالفة تمنع من القول به فی ماعدا المعجزات ظاهراً بل صراحة مع ان القول به قول بمالايعلم اذ لم يرو ذلك فی الاخبار المعتبرة فی ما نعلم (١).

ثم قال فی معرض تفسيره لقول الله: «قل الله خالق كل شیء» (الرعد-١٣) «يدل هذا علی عدم جواز نسبة الخلق الی الانبياء والائمة، وكذا قوله :«هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شیء» (الروم ــ ٤٠) فانه يدل علی عدم جواز

(١) فما ابعد بين ما ذكره ذلك الوحيد الغواص فی بحار علوم اهل البيت، والغلو المزعوم الذی ربما ينسب الی مشايخنا وحفاظ علوم ائمتنا رضوان الله عليهم .

نعم يمكن تفسير المعجزات والكرامات بوجهين آخرين غير ما ذكره قدس سره،وسيوافيك بيانهما فی المستقبل .

نسبة الخلق ، والرزق والاماتة والاحياء الى غيره سبحانه وانه شرك .

ثم قال ودلالة تلك الايات على نفى الغلو والتفويض بالمعانى المذكورة ظاهرة والايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى اذ جميع آيات الخلق ودلائل التوحيد والايات الواردة فى كفر النصارى وبطلان مذهبهم دالة عليهم (اى على المفوضة) (١) .

لا ملازمة بين التوزيع ونفى الاله الاعلى

انتوزيع الالوهية علىصغارالالهة المتخيلة امرباطلعقلا ونقلا، ولانطيل الكلام بسوق براهينه العقلية وما تدل عليه من الايات .

ثم ان توزيع شؤون الالوهية ـ كما في زعم عرب الجاهلية ـ ما كان يلازم نفي الاله الاعلى القاهر ، بل كان الجاهليون يعتقدون بالاله الاعلى رغم عبادتهم للاصنام واعتقاد توزيع الالوهية عليها .

لكن الاستاذ المودودي (١) ابطل فكرة توزيع الالوهية معللا بان : هذا التوزيع لا يجتمع مع الاعتقاد باله اعلى حيث قال :

« ان اهل الجاهلية ما كانوا يعتقدون في آلهتهم ان الالوهية قد توزعت فيما بينهم فليس فوقهم اله قاهر بل كان لديهم تصور واضح لاله كانوا يعبرون عنه بكلمة الله فى لغتهم » (٢) .

وفي هذا الكلام نظر ، فان الجمع بين قوله : « ان الالوهية توزعت فيما بينهم » وقوله : « فليس فوقهم اله قاهر » يوهم بان القول بتوزيع الالوهية يلازم القول بنفي الاله القاهر الذي هو فوق الكل ، ولكنه ليس كذلك ، فان

(١) راجع بحار الانوار ج ٢٥ ص ٣٢٠ — ٣٥٠

(٢) كتاب المصطلحات الاربعة ص ١٩ .

الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن اثبتوا للشمس : الالوهية والتدبير مع القول بوجود اله قاهر حيث قالوا :

« ان الشمس ملك من الملائك ولها نفس وعقل ومنها نور الكواكب وضياء العالم ، و تكون الموجودات السفلية فتستحق التعظيم و السجود و التبخير والدعاء » (١) .

واى الوهية اكبر من تكوين الموجودات السفلية التي ينسبها الله سبحانه في القرآن الى ذاته .

ومن الصابئة من يقول :

« ان القمر ملك من الملائك، يستحق العبادة واليه تدبير هذا العالم السفلي والامور الجزئية ، ومنه نضج الاشياء المتكونة وايصالها الى كمالها » (٢) .

وليس لاحد ان يفسر قولهم بان الشمس والقمر كانا - في عقيدتهم - يحتلان محل العلل الطبيعية، وانهما كانا يقومان بنفس الدور لا أكثر، فان المفروض انهم جعلوهما من الملائك واثبتوا لهما العقل والنفس والتدبير القائم على التفكير ، وهذا يناسب الالوهية ، وكونهما الهين ، لاكونهما عللا طبيعية ، اذ لو كانا عللا طبيعية لماعبدوهما بتلك العبادة. فاذن لامانع من ان يعتقد المشرك - في حين اعتقاده بتوزيع شؤون الالوهية بين صغار الالهة - بوجود اله قاهر وهو الذى وزع الالوهية. فالعرب الجاهلي كان يعتقد بتفويض المغفرة والشفاعة الى اصحاب الاصنام والاوثان مع اعتقاده بوجود اله آخر قاهر وأعلى. والمغفرة والشفاعة من شؤون الالوهية ، والدليل على انهم كانوا يعتقدون بالتفويض ، هو اصرار القرآن على القول بانه لا شفاعة الا باذن الله سبحانه: « من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه » (البقرة - ٢٥٥) وان الله هو الذي يغفر الذنوب: « ومن

(١) و(٢) الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

يغفر الذنوب الا الله » (آل عمران ـ ١٣٥) .

واظن ـ ولعله ظن مصيب ـ ان للاستاذ وراء هذا الكلام (توزيع الالوهية ينافي الاعتقاد باله آخر) قصداً وهدفا آخر، وهو اثبات ان الاله في القرآن انما هو بمعنى المعبود تبعاً لشيخ منهجه « ابن تيمية » فتوصيف الاصنام بالالوهية انما هو بملاك المعبودية ، لا بملاك انهم صغار الالهة ، والله سبحانه كبيرها .

والاستاذ وتلاميذ مدرسته نزهوا المشركين عن قولهم بالوهية الاصنام، وانما كانوا يعبدونها من دون ان يتخذوها آلهة صغاراً في مقابل اله قاهر.

اضف الى ذلك انهم شوهوا بذلك سمعة جمهرة من المسلمين حيث فسروا الايات الناهية عن اتخاذ الالهة ، بالنهي عن عبادتها ، لان الاله عندهم بمعنى المعبود، ثم طبقوا هذه الايات على توسل المسلمين وزيارتهم لقبور أوليائهم.

فتفسير الايات الناهية عن اتخاذ الالهة ، باتخاذ المعبود خبط، وعلى فرض الصحة فان تطبيقها على توسلات المسلمين وزيارتهم قبور اوليائهم خبط آخر.

خلاصة القول :

خلاصة القول في المقام ان اي عمل ينبع من هذا الاعتقاد (اى الاعتقاد بانه اله العالم او ربه أوغني في فعله و انه مصدر للافعال الالهية) ويكون كاشفاً عن هذا النوع من التسليم المطلق يعد عبادة، ويعتبر صاحبه مشركاً اذا فعل ذلك لغير الله .

ويقابل ذلك: القول والفعل والخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد. فخضوع احد أمام موجود وتكريمه ـ مبالغاً في ذلك ـ دون ان ينبع من الاعتقاد بالوهيته لا يكون شركاً ولا عبادة لهذا الموجود، وان كان من الممكن ان يكون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقة أو المرأة لزوجها، فانها وان كانت حراما في الشريعة

الاسلامية ، لكنها ليست عبادة . فكون شيء حراماً ، غير القول بانـه عبادة ، فان حرمة السجود امام بشر من غير اعتقاد بالوهيته وربوبيته انما هي لوجه آخر.

من هذا البيان يتضح جواب سؤال يطرح نفسه في هذا المقام وهو : اذا كان الاعتقاد بالالوهية أو الربوبية أو التفويض، شرطاً في تحقق العبادة فيلزم ان يكون السجود لاحد دون ضم هذه النية جائزاً ؟

ويجاب على هذا : بان السجود حيث انه وسيلة عامة للعبادة ، وحيث ان بها يعبد الله عند جميع الاقوام والملل والشعوب وصار بحيث لا يراد منه الا العبادة لذلك لم يسمح الاسلام بان يستفاد من هذه الوسيلة العالمية حتى في الموارد التي لا تكون عبادة . وهذا التحريم انما هو من خصائص الاسلام اذ لم يكن حراما قبله ، والا لما سجد يعقوب وابناؤه ليوسف ـ عليه السلام ـ اذ يقول : « ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً » (يوسف ـ ١٠٠) .

* * *

لقد استدل بعض المحققين (١) بالايات التالية على حرمة السجود لغير الله مطلقاً حتى لو لم يكن بعنوان العبادة :

« لاتسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون » (فصلت ـ ٣٧)

« وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً » (الجن ـ ١٨)

ولكن الامعان في هاتين الايتين يفيد أن الهدف هو : تحريم السجدة التي تكون بقصد العبادة لا ماكان بقصد التعظيم، اذ يقول في اولى الايتين: «ان كنتم اياه تعبدون» ويقول في ثانيتهما: «فلا تدعوا مع الله أحداً» على اننا سنقول في المستقبل ان المقصود بالدعوة ـ هنا ـ هو: العبادة. لذلك فالافضل ـ في هذا المجال ـ

(١) البيان ص ٥٠٤ .

ان نستدل بالاجماع والاحاديث، ولذلك استدل هو بنفسه بعد الاستدلال بالايتين الانفتين بالاجماع اذ قال: «فقد اجمع المسلمون على حرمة السجود لغير الله».

قال الجصاص: قد كان السجود جائزا في شريعة آدم عليه السلام، للمخلوقين ويشبه ان يكون قد كان باقيا الى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن يستحق ضربا من التعظيم ويراد اكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا وبمنزلة تقبيل اليد وقد روى عن النبي عليه السلام في اباحة تقبيل اليد اخبار، وقد روي الكراهة، الا ان السجود لغير الله على وجه التكرمة والتحية منسوخ بمارووت عائشة وجابر وانس ان النبي قال: ماينبغي لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها (١).

* * *

الى هنا استطعنا ـ بشكل واضح ـ ان نتعرف على حقيقة «العبادة» و«الشرك» ويلزم ان نستنتج من هذا البحث فنقول: اذا خضع احد امام آخرين وتواضع لهم، لا باعتقاد انهم «آلهة» أو «ارباب» أو «مصادر للافعال والشؤون الالاهية» بل لان المخضوع لهم انما يستوجبون التعظيم، لانهم «عباد مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون» (الانبياء ـ ٢٦ ـ ٢٧) فان هذا الخضوع والتعظيم والتواضع والتكريم لن يكون عبادة قطعا، فقد مدح الله فريقاً من عباده بصفات تستحق التعظيم عند ما قال:

«ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين» (آل عمران ـ ٣٣)

وفي موضع آخر من القرآن صرح الله تعالى باصطفاء ابراهيم لمقام الامامة

---

(١) احكام القرآن ج١ ص٣٢، لابي بكر احمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص المتوفى عام ٣٧٠.

اذ يقول تعالى :

« قال : اني جاعلك للناس اماماً » (البقرة ـ ١٢٤)

وكل هذه الاوصاف العظيمة التي مدح الله بها : نوحاً وابراهيم وداوود وسليمان وموسى وعيسى ومحمداً ـ صلوات الله عليهم اجمعين ـ امور توجب نفوذهم في القلوب والافئدة ، وتستوجب محبتهم واحترامهم حتى ان مودة بعض الاولياء فرضت علينا بنص القرآن (١) .

فاذا احترم احد هؤلاء، في حياتهم اوبعد وفاتهم،لالشيء الا لانهم عبادالله المكرمون، واولياؤه المقربون وعظمهم دون ان يعتقد بانهم «آلهة» أو«ارباب» أو «مصادر للشؤون الالاهية» لايعد فعله عبادة ـ مطلقاً ـ ولا هو مشركاً، أبداً.

وعلى هذا لا يكون تقبيل يد النبي او الامام او المعلم، أو الوالدين ، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينية ، أو اضرحة الأولياء وما يتعلق بهم من آثار ، الا تعظيماً وتكريماً ، لاعبادة .

نحن ومؤلف المنار

وفي ختام هذا البحث يجدر بنا أن نلفت نظر القارىء الكريم الى طائفة من التعاريف للعبادة ، ونذكر بعض ما فيها من الضعف :

١ ـ قال في المنار :

« العبادة ضرب من الخضوع، بالغ حد النهاية، ناشىء عن استشعار القلب عظمة المعبود لا يعرف منشؤها واعتقاده بسلطة لا يدرك كنهها وماهيتها » (٢).

وهذا التعريف لايخلو عن قصور ، اذ بعض مصاديق العبادة، لا تكون خضوعاً

---

(١) « قل لااسئلكم عليه اجراً الا المودة في القربى » الشورى الاية ٢٣ .

(٢) المنار ج ١ ص ٥٧ .

شديداً ولا يكون بالغاً حدالنهاية كبعض الصلوات الفاقدة للخشوع ثم ربمايكون خضوع العاشق امام معشوقته والجندي امام آمره ، اشد خضوعاً مما يفعله كثير من المؤمنين بالله تجاه ربهم في مقام الدعاء والصلاة والعبادة ومع ذلك لايقال لخضوعهما بانه عبادة في حين يكون خضوع المؤمنين تجاه ربهم عبادة وان كان اخف من الخضوع الاول .

نعم لقد ذكر هذا المؤلف نفسه ــ في حنايا كلامه ــ ما يمكن ان يكون معرفاً صحيحاً للعبادة ومتفقاً ــ في محتواه ــ مع ما قلناه حيث قال :

« للعبادة صور كثيرة في كل دين من الاديان شرعت لتذكير الانسان بذلك الشعور بالسلطان الالهي الاعلى الذي هو روح العبادة ، وسرها » (١).

ان عبارة : « الشعور بالسلطان الالهي » حاكية عن ان الفرد العابد حيث انه يعتقد بالوهية المعبود، لذلك يكون عمله عبادة ومالم يتوفر مثل هذا الاعتقاد في عمله لا يتصف بالعبادة .

٢ ــ وقد جاء شيخ الازهر الاسبق الشيخ محمود شلتوت بتعريف يتحد مع ما ذكره المنار معنى ويختلف معه لفظا فقال :

« العبادة خضوع لايحد لعظمة لاتحد » (٢) .

فالتعريفان متحدان نقداً واشكالا فليلاحظ وان كان تفسير المنار يختص باشكال آخر حيث انه يقول: «العبادة ناشئة عن استشعار القلب عظمة لايعرف منشؤها» في حين أن العابد يعلم ان علة العظمة هي : السلطة الالهية ، التي هي الوهية المعبود والاحساس بالحاجة الشديدة اليه ، وان بيده مصير العابد ، وغير ذلك

(١) المنار ج ١ ص ٥٧ .

(٢) تفسير القرآن الكريم ص ٣٧ .

من الدوافع ، فكيف لا يعرف منشؤها ؟ (١) .

٣ ـ واكثر التعاريف عرضة للاشكال هو تعريف ابن تيمية اذ قال :

« العبادة اسم جامع لكل مايحبه الله ويرضاه من الاقوال والاعمال الباطنية والظاهرية كالصلاة ، والزكاة والصيام، والحج، وصدق الحديث،واداءالامانة وبر الوالدين ، وصلة الارحام » (٢) .

وهذا الكاتب لم يفرق ـ في الحقيقة ـ بين العبادة، وبين التقرب، فتصور ان كل عمل يوجب القربى الى الله فهو عبادة له تعالى أيضا في حين ان الامر ليس كذلك فهناك امور توجب رضا الله ، وتستوجب ثوابه قد تكون عبادة كالصوم والصلاة والحج ، وقد تكون موجبة للقربى اليه دون ان تعد عبادة كالاحسان الى الوالدين واعطاء الزكاة والخمس فكل هذه الامور (الاخيرة) توجب القربى الى الله في حين لا تكون عبادة ، وان سميت في مصطلح أهل الحديث عبادة فيراد منها كونها نظير العبادة في ترتب الثواب عليها .

وبعبارة اخرى: ان الاتيان بهذه الاعمال يعدطاعة لله ولكن ليس كل طاعة عبادة .

وان شئت قلت : ان هناك اموراً عبادية، واموراً قربية ، وكل عبادةمقرب وليس كل مقرب عبادة ، فدعوة الفقير الى الطعام والعطف على اليتيم ـمثلاـ توجب القرب ولكنها ليست عبادة بمعنى ان يكون الاتى بها عابداً بعمله لله تعالى .

(١) الاء الرحمان ص ٥٩ .

(٢) مجلة البحوث الاسلامية العدد ٢ ص ١٨٧ نقلا عن كتاب « العبودية » ص ٣٨.

الله ، والاله فى القرآن

٥

ما هو معنى الالوهية وما هو ملاكها ؟

اذاكانت العُبادة هي الخضوع أمام أحد بماهو« اله » (١) فيقع الكلام فى معنى الـ : « اله » فنقول: لانظن ان القارىء الكريم يحتاج فى فهم معنى : «اله» الى التعريف ، فان لفظي : « اله » و« الله » من باب واحد فما هو المتفاهم من الثاني «أي الله» هو المتفاهم من الأول « اى اله » . وان كانا يختلفان في المفهوم اختلاف الكلى والفرد .

غير ان لفظ الجلالة علم لفرد مـن ذاك الكلى ولمصداق منه ، دون الـ : «اله» فهو باق على كليته وان لم يوجد عند الموحدين مصداق آخر له بل انحصر فيه . فكما انه لا يحتاج احد فى الوقوف على معنى لفظ الجلالة الى التعريف فلفظة «اله» مثله ايضا، اذ ليس ثمة من فارق بين اللفظتين الا فارق الجزئية والكلية

(١) هذا هو احد التعاريف الماضية فى البحث السابق ، وكانت هناك تعاريف أخرى من كونها : الخضوع امام احد بما هو رب ، او بما هو غنى فى فعله عن غيره . او بما هـو مصدر للشؤون الالهية كالشفاعة والمغفرة فراجع وقد اوضحنا ان هذه القيود جيىء بها للاشارة الى انها ليست مطلق الخضوع بل قسم خاص منه وان دخول هذه القيود فى مفهوم العبادة على غرار دخول الدائرة فى مفهوم القوس وانه من باب زيادة الحد على المحدود فراجع .

فهما على وجه كزيد وانسان بل لولى منهما لاختلاف الاخيرين (زيد وانسان) في مادة اللفظ بخلاف « اله » و« الله » فهمـا متحدان في تلك الجهة ، وليس لفظ الجلالة الانفس اله حذفت همزته و اضيفت اليه « الالف والـلام » فقط ، وذلك لا يخرجه عن الاتحاد ، لفظاً ومعنى .

وان شئت قلت : ان هاهنا اسماً عاماً وهو « اله » ويجمع على «آلهة » واسماً خاصاً وهو « الله » ولا يجمع ابداً . ويرادفه في الفارسية « خدا » وفي التركية « تـارى » وفي الانكليزيه « گاد » . غير ان الاسم العام والخاص في اللغة الفارسية واحد وهو «خدا» ويعلم المراد منه بالقرينة ، غير ان «خداوند» لا يطلق الاعلى الاسم الخاص . واما «گاد » في اللغة الانجليزيـه فكلما اريد منه الاسم العام كتب على صورة « god » واماذا اريد الاسم الخاص فيأتي على صورة «God » وبذلك يشخص المراد منه.

ولعل اختصاص هذا الاسم (بالله) بخالق الكون كان بهذا النحو: وهوان العرب عندما كانت في محاوراتها تريد ان تتحدث عن الخالق كانت تشير اليه بـ « الاله » اى الخالق ، والالف واللام المضافتان الى هذه الكلمة كانتا لاجل الاشارة الذهنية (اي الاشارة الـى المعهود الذهنى) ، يعنى ذاك الاله الـذي تعهده في ذهنك وهو ما يسمى في النحو بلام العهد ثم اصبحت كلمة « الاله» مختصة في محاورات العرب بخالق الكون، ومع مرور الزمن انمحت الهمزة الكائنة بين اللامين وسقطت من الالسن وتطورت الكلمة من « الاله » الى«الله» التى ظهرت فى صورة كلمة جديدة واسم خاص بخالق الكون تعالى وعلما له سبحانه (١) .

والى ما ذكرنا يشير العلامة الزمخشري في «كشافه » :

---

(١) فى هذا الصدد نظريات اخرى ايضا راجع لمعرفتها تاج العروس ج٩ مادة«أله».

« الله أصله : « الاله » ، قال الشاعر :

معاذ الاله ان تكون كظبية ولادمية ولا عقيلة ربرب(١)

ونظيره : الناس اصله : الانـاس ، فحذفت الهمزة ، وعوض عنها حرف التعريف، ولذلك قيل في النداء ياالله بالقطع،كما يقال: يا اله، والاله من اسماء الاجناس كرجل وفرس » (٢) .

وينقل العلامة الطبرسي في « تفسيره » عن سيبويه أن « الله » اصله «اله» على وزن فعال فحذفت فاء فعله ، وهي الهمزة ، وجعلت الالف واللام عوضاً لازماً عنها ، بدلالة استجازتهم قطع هذه الهمزة الداخلة على لام التعريف في القسم والنداء في قوله : يا الله اغفرلي ، ولوكانت غير عوض لم تثبت الهمزة في غير هذا الاسم (٣) .

وقال الراغب في « مفرداته » : « الله أصله اله فحذفت همزته وادخل عليه الالف واللام ، فخص بالباري تعالى و لتخصصه به قال تعالى : هل تعلم له سمياً (٤) .

وعلى ذلك فلا نحتاج في تفسير اله الى شيء وراء تصور ان هذا اللفظ كلي لما وضع عليه لفظ الجلالة . وبما ان هذا اللفظ من اوضح المفاهيم ، واظهرها فلا نحتاج في انفهام اللفظ الموضوع للكلي الى شيء ابداً . نعم ، ان لفظ الجلالـة وان كان علماً للذات المستجمعة لجميع صفات الكمال ، او

---

(١) استعاذ الشاعر بالله من تشبيه حبيبته بالظبية او الدمية ، والربرب هو السرب من الوحش .

(٢) الكشاف ج ١ ص ٣٠ تفسير البسملة .

(٣) مجمع البيان ج ١ ص ١٩ طبعة صيدا .

(٤) مفردات الراغب ص ٣١ مادة اله .

الخالق للاشياء، الا أن كون الذات مستجمعة لصفات الكمال،او خالقاً للاشياء، ليسا من مقومات معنى الاله، بل من الخصوصيات الفردية التي بها يمتاز الفرد عمن سواه من الافراد، واما الجامع بينه وبين سائرالأفراد، او التي ربماتفرض (لا المحققة) فهو امر سواه سنشير اليه .

ويؤيد وحدة مفهومهما، بالذات ، مضافاً الى ماذكرناه من وحدة مادتهما انه ربما يستعمل لفظ الجلالة مكان الاله (١) ، اى على وجه الكلية والوصفية، دون العلمية فيصح وضع احدهما مكان الاخر ،كما في قوله سبحانه :

« وهــو الله في السماوات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون » (انعام ـ ٣)

فان وزان هذه الاية وزان قوله سبحانه :

«وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهو الحكيم العليم » (الزخرف ـ ٨٤)
« ولا تقولوا : ثلاثة ، انتهوا خيراً لكم انما الله اله واحد سبحانه أن يكون لـه «ولد » (النساء ـ ١٧١)
« هوالله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيزالجبار « المتكبر سبحان الله عما يشركون
« هو الله الخالق البارىء المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات « والارض وهو العزيز الحكيم » (الحشر : ٢٣ ـ ٢٤) .

ولا يخفى ان لفظ الجلالة في هذه الموارد وما يشابهها يراد منه مايرادف الاله على وجه الكلية ، (اى ما معناه انه هو الاله الذي يتصف بكذا وكذا).

ويقرب من الاية الاولى قوله سبحانه :

« قل : ادعوا الله او ادعوا الرحمان أياماً تدعوا فله الاسماء الحسنى » (الاسراء ـ ١١٠) .

---

(٣) استعمالا مجازيا مثل قول القائل : هذا حاتم قومه ويوسف ابنائه .

فان جعل لفظ الجلالة في عداد سائر الاسماء والامر بدعوة أي منها ربما يشعر بخلوه عن معنى العلميـة ، وتضمنه معنى الوصفية الموجودة في لفـظ : « الاله » وغيره ، ومثله قوله سبحانه :

« هو الله الخالق البارىء المصور له الاسماء الحسنى » (الحشر ـ ٢٣)

فلا يبعد في هاتين الايتين ان يكون لفظ الجلالة ملحوظا على وجه الكلية لا العلمية الجزئية ،كما هو الظاهر لمن امعن فيها .

نعم ، ربما يقال من أن لفظ الجلالة من أله بمعنى عبد ، او من أله بمعنى تحير لاجل ان العبد اذا تفكر فيه تحير ، او من أله بمعنى فزع لان الخلق يفزعون اليه في حوائجهم ، او من اله بمعنى سكن لان الخلق يسكنون الى ذكره .

او انه متخذ من لاه بمعنى احتجب لانه تعالى المحتجب عـن الاوهام او غير ذلك مما ذكروه (١) ، ولكن ذلك مجرد احتمالات غير مدعمة بالدليل ، وعلى فرض صحتهـا ، او صحة بعضها فلا تـدل على اكثر من ملاحظة تلـك المناسبات يوم وضع واطلق لفظ الجلالة او لفظ الاله عليه سبحانه ، واما بقاء تلك المناسبات الى زمان نزول القرآن ، وان استعمال القرآن لهما كان برعاية هذه المناسبات فامر لادليل عليه مطلقاً .

والظاهر ان هذه المعاني من لوازم معنى الاله وآثاره، فان من اتخذ أحداً الها لنفسه فانه يعبده قهراً ، ويفزع اليه عند الشدائد ، ويسكن قلبه عند ذكره ، الى غير ذلك من اللوازم ، والآثار التي تستلزمها صفة الالوهية ، ولـو لاحظ القارىء الكريم الايات التي ورد فيها لفظ الاله ، وما احتف بها مـن القرائن لوجد انه لايتبادر من الاله غير مـا يتبادر من لفظ الجلالة ، سوى كـون الاول كلياً والثاني جزئياً .

---

(١) راجع مجمع البيان ج ٩ ص ١٩ .

هل الاله بمعنى المعبود :

نعم يظهر من كثير من المفسرين بان أله بمعنى عبد ويستشهدون بقراءة شاذة في قوله سبحانه :

« ليفسدوا في الارض ، ويذرك والهتك » (الاعراف ـ ١٢٧)

حيث قرىء والاهتك ، اى عبادتك .

ولعل منشأ هذا التصور هو كون الاله الحقيقي، او الالهة المصطنعة موضعاً للعبادة ـ دائماً ـ لدى جميع الامم والشعوب ، ولاجل ذلك فسرت لفظة «الاله» بالمعبود ، والا فان المعبودية هي لازم الاله وليست معناه البدوي .

والذي يدل ـ بوضوح ـ على ان الاله ليس بمعنى المعبود هو :كلمة الاخلاص : « لا اله الا الله » اذ لو كان المقصود من الاله «المعبود» لكانت هذه الجملة كذبا صراحا ، لان من البديهي وجود الاف المعبودات في هذه الدنيا، غير الله ، ومع ذلك فكيف يمكن نفي اى معبود سوى الله .

ولاجل ذلك اضطر القائل بان الاله بمعنى المعبود ان يقدر كلمة « بحق » بعد اله لتكون الجملة هكذا : « لا اله [بحق] الا الله » ليتخلص من هذا الاشكال ، ولكن لا يخفى ان تقدير كلمة « بحق » هنا خلاف الظاهر ، وان هدف كلمة الاخلاص هو نفي اى اله في الكون سوى الله ، وانه ليس لهذا المفهوم (اى الاله) مصداق بتاتاً سواه سبحانه ، وهذا لايجتمع مع القول بان « الاله » بمعنى « المعبود » ، لوجود المعبودات الاخرى في العالم وان كانت مصطنعة .

واما جمعه على الالهة فليس على اساس انه بمعنى المعبود، بل لاجل اعتقاد العرب بان هاهنا الهة غير الله سبحانه . قال تعالى :

« أم لهم آلهة تمنعهم من دوننا » (الانبياء ـ ٤٣)

وان شئت ان تفرغ ما نفهمه من لفظ الاله في قالب التعريف فارجع الى الامور التي تعد عند الناس من شؤون الربوبية ولوازمها فالقائم بتلك الشؤون ـ كلها اوبعضها ـ هو: الاله، فالخلق والتدبير والاحياء والاماتة والتقنين والتشريع والمغفرة و الشفاعة بالاستقلال كلها من شؤون الربوبية ، فالقائم بهذه الشؤون حقيقة او تصوراً : اله ، واقعاً أو عند المتصور .

وهنا آيات تدل بوضوح على ان الاله ليس بمعنى المعبود بل بمعنى المتصرف المدبر أو من بيده ازمة الامور ، أو ما يقرب من ذلك مما يعد فعلا له تعالى. واليك بعض هذه الايات .

١ ـ « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (الانبياء ـ ٢٢) فان البرهان على نفي تعدد الالهة لا يتم الا اذا جعلنا «الاله» في الاية بمعنى المتصرف المدبر أو من بيده ازمة الامور أوما يقرب من هذين. ولو جعلنا الاله بمعنى المعبود لانتقض البرهان ، لبداهة تعدد المعبودين فى هـذا العالم ، مع عدم الفساد في النظام الكوني ، وقد كانت الحجاز يوم نزول هذه الاية مزدحم الالهة ، ومركزها مع كون العالم منتظما ، غير فاسد .

وعندئذ يجب على من يجعل «الاله» بمعنى المعبود ان يقيده بلفظ (بالحق) اى لو كان فيهما معبودات ـ بالحق ـ لفسدتا ولما كان المعبود بالحق مدبراً ومتصرفا لزم من تعدده فساد النظام وهذا كله تكلف لا مبرر له .

٢ ـ « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » (المؤمنون ـ ٩١) .

ويتم هذا البرهان أيضا لو فسرنا الاله بما ذكرنا من انه كلي ما يطلق عليه لفظ الجلالة . وان شئت قلت : انه كناية عن الخالق او المدبر المتصرف أو

من يقوم بافعاله وشؤونه. والمناسب فيهذا المقام هوالخالق . ويلزم منتعدده ما رتب عليه في الاية من ذهاب كل اله بما خلق واعتلاء بعضهم على بعض .

ولو جعلناه بمعنىالمعبود لا نتقض البرهان، ولا يلزم منتعدده اياختلال في الكون. وادل دليل علىذلك هوالمشاهدة . فان فيالعالمآلهة متعددة، وقد كان في اطراف الكعبة المشرفة ثلاثمائة وستون الها ولم يقع ايفساد واختلال في الكون .

فيلزم على من يفسر (اله) بالمعبود ارتكاب التكلف بما ذكرناه في الاية المتقدمة .

٣ ـ « قل لو كان معهآلهة كما يقولون اذن لابتغوا الى ذي العرشسبيلا » (الاسراء ـ ٤٣) فان ابتغاء السبيل الى ذي العرش من لوازم تعدد الخالق أو المدبر المتصرف أو من بيده ازمة امور الكون أو غير ذلك مما يرسمه في ذهننا معنى الالوهية، واماتعدد المعبود فلا يلازم ذلك الا بالتكليف الدىأشرنا اليه فيما سبق .

٤ ـ « انكم وما تعبدون مندونالله حصب جهنم انتم لها واردون. لوكان هؤلاءآلهة ما وردوها » (الانبياء ـ ٩٨ و٩٩) والاية تستدل من ورود الاصنام والاوثان في النار علىكونها غيرآلهة اذ لو كانتآلهة ما وردت النار .

والاستدلال انما يتم لو فسرنا الالهة بما اشرنا اليه فان خالق العالم أو مدبره والمتصرف فيه اومن فوض اليه افعال الله اجل من ان يحكم عليه بالنار وان يكون حصب جهنم .

وهذا بخلاف ما اذا جعلناه بمعنى المعبود فلايتم البرهان لان المفروض انها كانت معبودات وقد جعلت حصب جهنم. ولو امعنت في الايات التيورد فيها لفظ الاله والالهة لقدرت على استظهار ما اخترناه . واليك موزداً منها :

« فالهكم اله واحد فله اسلموا وبشر المخبتين » (الحج ـ ٣٤)

فلو فسر الاله في الاية بالمعبود لزم الكذب ، اذ المفروض تعدد المعبود في المجتمع البشرى ، و لاجل هذا ربما يقيد الاله هنا بلفظ « الحق » أي المعبود الحق اله واحد . ولو فسرناه بالمعنى البسيط الذي له آثار في الكون من التدبير والتصرف وايصال النفع ، ودفع الضر على نحو الاستقلال لصح حصر الاله ـ بهذا المعنى ـ في واحد بلا حاجة الى تقدير كلمة بيانية محذوفة اذ من المعلوم انه لا اله في الحياة البشرية والمجتمع البشري يتصف بهذه الصفات التي ذكرناها .

ولا نريد ان نقول: ان لفظ الاله بمعنى الخالق المدبر المحيي المميت الشفيع الغافر ، اذ لا يتبادر من لفظ الاله الا المعنى البسيط . بل هذه الصفات عناوين تشير الى المعنى الموضوع له لفظ الاله. ومعلوم ان كون هذه الصفات عناوين مشيرة الى ذلك المعنى البسيط، غير كونها معنى موضوعاً للفظ المذكور كما ان كونه تعالى ذات سلطة على العالم كله أو بعضه سلطة مستقلة غير معتمدة على غيره، وصف مشير الى المعنى البسيط الذي نتلقاه من لفظ الاله، لا أنه نفس معناه.

وبما ان بعض الكتاب المعاصرين خلط بين السلطة الغيبية المستقلة التى يمكن ان تقع رمزاً للالوهية ، والسلطة المستندة الى الله غير المستقلة التى ربما توجد عند الانبياء ، والاولياء ، وخيار الناس والصالحين من العباد ، فلا بأس بان نبحث في هذا الموضوع في البحث القادم .

الشرك ، والسلطة الغيبية

٦

هل الاعتقاد بالسلطة الغيبية لغير الله موجب للشرك ؟

لاشك في ان طلب الحاجة من احد ـ بصورة جدية ـ انما يصح اذا اعتقد طالب الحاجة بانه قادر على انجاز حاجته . وهذه القدرة قد تكون قدرة ظاهرية و مادية كأن نطلب من احد ان يسقينا ماء ، ويجعله تحت تصرفنا . وقد تكون القدرة قدرة غيبية ، خارجة عن نطاق المجاري الطبيعية والقوانين المادية كأن يعتقد احد بان الامام علياً ـ عليه السلام ـ قلع باب « خيبر » بالقدرة الغيبية ، كما جاء في الحديث .

أو ان المسيح ـ عليه السلام ـ كان يقدر، بقدرة غيبية على منح الشفاء لمن استعصى علاجه ، دون دواء ، اواجراء عملية جراحية.

والاعتقاد بمثل هذه القدرة الغيبية ان كان ينطوي على الاعتقاد بانها مستندة الى الاذن الالهي، والى القدرة المكتسبة منه سبحانه، فهي حينئذ لا تختلف عن القدرة المادية الظاهرية بل هي كالقدرة المادية التى لا يستلزم الاعتقاد بها الشرك لان الله الذي اعطى القدرة المادية لذلك الفرد، هو الذى اعطى القدرة الغيبية لاخر ، دون ان يعد المخلوق خالقاً ، وان يتصور استغناء احد عن الله.

فلو قام احد بمعالجة المرضى عن طريق السلطة الغيبية فقد قام بامر الله ،

واذنه ومشيئته ، ومثل ذلك لايعد شركا . وتمييز السلطة المستندة الى الله عن السلطة المستقلة هو حجر الاساس لا متياز الشرك عن التوحيد ، وبذلك يظهر خطأ كثير ممن لم يفرقوا بين السلطة الغيبية المستندة، والسلطة الغيبية غير المستندة.

وقالوا: لو ان أحداً طلب من احد الصالحين ـ حيا كان ام ميتاً ـ شفاء علته أو رد ضالته أو اداء دينه ، فهذا ملازم لاعتقاد السلطة الغيبية في حق ذلك الصالح وان له سلطة على الانظمة الطبيعية ، الحاكمة على الكون بحيث يكون قادراً على خرقها وتجاوزها، والاعتقاد بمثل هذه السلطة لغير الله عين الاعتقاد بالوهية ذلك المسؤول ، وطلب الحاجة في هذا الحال يكون شركا .

فلو طلب انسان ظامىء الماء من خادمه فقد اتبع الانظمة الطبيعية لتحقق مطلبه ، اما اذا طلب الماء من امام أو نبي موارى تحت التراب ، أو عائش في مكان ناء ، فان مثل هذا الطلب ملازم للاعتقاد بسلطة غيبية لهذا النبي ، أو الامام على نحو مايكون لله سبحانه، ومثل هذا عين الاعتقاد بالوهية المسؤول!!

وممن صرح بهذا الكلام الكاتب ابو الاعلى المودودي اذ يقول :

« صفوة القول ان التصور الذي لاجله يدعو الانسان الاله ، ويستغيثه ، ويتضرع اليه هو ـ لاجرم ـ تصور كونه مالكاً للسلطة المهيمنة على قوانين الطبيعة وللقوى الخارجة عن دائرة نفوذ قوانين الطبيعة » (١) .

وهذا الكلام صريح في انه جعل الاعتقاد بهذه السلطة المهيمنة ملاكاً للاعتقاد بالالوهية ، وقد صرح بذلك في موضع آخر من كتابه حيث جعل ملاك الامر في باب الالوهية هو الاعتقاد بان الموجود المسؤول قادر على ان ينفع أو يضر بشكل خارج عن اطار القوانين والسنن الطبيعية المألوفة اذ قال :

« فالذي يتخذ كائناً ما ولياً له ونصيرا وكاشفاً عنه السوء ، وقاضيا لحاجته

(١) المصطلحات الاربعة ص ١٧ .

ومستجيبا لدعائه ، وقادراً على ان ينفعه ،كل ذلك بالمعاني الخارجة عن نطاق السنن الطبيعية يكون السبب لاعتقاده ذلك ظنه فيه انه له نوعاً من انواع السلطة على نظام هذا العالم ، وكذلك من يخاف احداً ويتقيه ويرى ان سخطه يجر عليه الضرر ، ومرضاته تجلب له المنفعة لا يكون مصدر اعتقاده ذلك وعمله الا ما يكون في ذهنه من تصور ان له نوعا من السلطة على هذا الكون ثم ان الذي يدعو غير الله ويفزع اليه في حاجته بعد ايمانه بالله العلي الاعلى فلايبعثه على ذلك الا اعتقاده فيه انه له شركا في ناحية من نواحي السلطة الالوهية » (١).

وصريح هذا الكلام هو التلازم بين القدرة على النفع والضرر، والاعتقاد بالسلطة الالوهية ، وان كل قدرة على النفع والضرر من غير المجاري الطبيعية ينطوي على الالوهية، بالملازمة .

وهذا جد عجيب من المودودي .

اذ مضافا الى ان الاعتقاد بالالوهية لايستلزم الاعتقاد بالسلطة في الطرف الاخر بل يكفي الاعتقاد بكونه مالكاً للشفاعة والمغفرة كما كان عليه فريق من عرب الجاهلية اذ كانوا يعتقدون في شأن اصنامهم بانها آلهتهم لانها مالكة شفاعتهم ومغفرتهم ومعلوم ـ جيداً ـ ان مالكية الشفاعة غير القول بوجود السلطة التي يراد منها : السلطة على عالم التكوين (١) .

ان الاعتقاد بالسلطة الغيبية الخارجة عن اطار السنن الطبيعية لايوجب الاعتقاد بالالوهية .

ان السلطة على الكون بجميعه ـ فضلا عن بعضه ـ اذا كانت باقدار الله تعالى

---

(١) المصطلحات الاربعة ص٢٣ ، وفي موضع آخر صرح بهذا الاستلزام اذ قال في ص ٣٠ :

« ان كلا من السلطة والالوهية تستلزم الاخرى » .

وباذن منه ـ فهي بنفسها ـ لا تلازم لالوهية ، فكما ان الله اعطى لاحاد الانسان قدرة محدودة في امورهم العادية وفضل بعضهم على بعض في تلك القدرة فكذلك لا مانع من ان يعطي لفرد أو افراد من خيار عباده قدرة تامة على جميع الكون ، عادية أو غير عادية، وذلك بنفسه لا يستلزم الالوهية، والذي يمكن ان يقع عليه الكلام هو البحث عن وجود تلك القدرة وانه سبحانه هل اعطى ذلك أولا ، والقرآن يصرح بذلك في عدة موارد ، منها ما ورد في شأن يوسف عليه السلام :

١ ـ يوسف والسلطة الغيبية

امر يوسف عليه السلام اخوته بان يأخذوا قميصه الى ابيه ويلقوه على بصره ليرتد بصيراً كما يقول القرآن الكريم في هذا الشأن :

« اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يات بصيراً » (يوسف ـ ٩٣)

« فلما أن جاء البشير القاه على وجهه فارتد بصيراً » (يوسف ـ ٩٦)

ان ظاهر الاية يعطي ان رجوع البصر الى يعقوب كان بارادة يوسف وانه لم يكن فعلا مباشر ا لله سبحانه وانما فعل مافعله يوسف بقدرة مكتسبة منه سبحانه.

ولو كان اشفاء يعقوب مستنداً الى الله سبحانه مباشرة بلا دخالة يوسف لما أمر اخوته ان يلقوا قميصه على وجه ابيهم ، بل يكفي هناك دعاؤه من مكان بعيد ، وليس هذا الاتصرف لولي الله في الكون باذنه سبحانه .

٢ ـ موسى والسلطة على الكون

ونظير هذا نجده في انبياء آخرين كموسى عليه السلام ، اذ قيل له :

« اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا » (البقرة ـ ٦٠) فلو لم

يكن لضربه بالعصا عن ارادته ، تأثيراً في تفجر الماء من الصخر لما أمر به الله سبحانه .

وربما يتصور ان موسى يضرب بعصاه ولكن الله هو الـذي يفجر الانهار فهذا لا يدل على سلطة غيبية لموسى ، اذ غايـة الامر ان الله تعالى يفعل تفجير الانهارعندضربه لكنه ضعيف يرجع الى لغوية الامربالضرب بالعصا،فانالضرب بالعصا ليس منقبيل الدعاء حتى يقال انهسبحانه يجيب دعوته عند دعائهوعلى الجملة لا يمكن ان تنكر دخالة ضربه بالعصا وارادته ذاك العمل فيتفجرالانهار وان كان اذنه سبحانه ومشيئته فوقه . ولا تدل الاية على ازيد من هذا .

ومثله قوله سبحانه :

«فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم» (الشعراء ــ ٦٣)

ودلالة هذه الاية على ما نرتئيه لا تقصر عن دلالة الاية السابقة . .

٣ ــ اصحاب سليمان والسلطة الغيبية :

كما أن مثل هذه السلطة الغيبية لم تقتصر على من ذكرنا بل يثبتها القرآن الكريم لاصحاب سليمان وحاشيته فها هو احد حاشيته يضمن له ــعليه‌السلامــ باحضار عرش ملكة سبأ قبل ان يقوم مـن مقامه ، و قبل ان ينفض مجلسـه اذ قال سبحانه :

« قال : يا ايها الملا أيكم يأتيني بعرشها قبل ان يأتوني مسلمين ؟ قـال : عفريت « من الجن أنا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك واني عليه لقوي أمين » (النمل ٣٨ ــ ٣٩) .

بل ويضمن لهآخر مـن حواشيه ان يحضر العرش المذكور في اقل من طرفة عين اذ قال :

« قال الذي عنده علم من الكتاب : أنا آتيك قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه « مستقراً عنده قال : هذا من فضل ربي » (النمل — ٤٠)

ولم يتبين — الى الان — ما المراد من هذا العلم الذي كان يحمله قائل هذا القول : « أنا آتيك قبل ان يرتد اليك طرفك » (١) .

وسواء أكان المراد من ذلك هو العلم بخواص الاشياء الغريبة و كيفية معالجتها واحضارها من مكان بعيد في اقل من طرفة عين ، ام كان المراد منه غيره .

وعلى اي تقدير فليس هذا العلم من سنخ العلوم الفكرية التي تقبل الاكتساب وتنال بالتعلم، وهذا يكفي في عد عمله خارقا للنواميس العادية والسنن الطبيعية المكشوفة الرائجة .

وربما يحتمل انه اذا كان عمله مستنداً الى علمه بغرائب خواص الاشياء المستورة على الناس لا يخرج عن كونه عملا طبيعياً ، وان كان يعد غريباً ولعله كان له علم بغرائب الخواص ، وفيه — مع انه احتمال غير مدعم بدليل — لا يخرج عمل العامل عن كونه قرين المعجزات وعديل الكرامات التي لا يقدر عليها الا اولياء الله سبحانه.

وقد احتمل بعض في باب المعجزات ان يكون عمل الاتي بها ، مستنداً الى علمه بالسنن الطبيعية التي لم يقف عليها احد من الناس، فيتصرف في الطبيعة لاحاطته بتلك القوانين غير المعروفة، وليس هذا من العلوم الفكرية التي تقبل الاكتساب والتعلم ، وهذا يكفي في عده معجزة أو كرامة .

٤ — سليمان والسلطة الكونية :

ويصرح القرآن كذلك بسلطة خارقة لسليمان — عليه السلام — في سور

(١) ذكر المفسرون هناك اقوالا واحتمالات فراجع الميزان ج ١٥ ص ٣٦٣

مختلفة :

١ ـ انه كان لسليمان سلطة على الجن والطير حتى اصبحت من جنوده :

« وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير . . » (النمل ـ ١٧)

٢ ـ انه وهب السلطة علىعالم الحيوانات حتىانهكان يخاطبهم ويتهددهم ويطلب منهم تنفيذ او امره:

« وتفقد الطير فقال: مالى لااری الهدهد ام كان منالغائبين لاعذبنه عذابا شديداً اولا ذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين » (النمل ـ ٢٠)

٣ ـ وانه سلط على الجن فكانوا يعملون بامره وارادته :

« ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه....يعملون له مايشاء» (سبأ ـ ١٢).

٤ ـ وانه سلط على الريح ايما تسليط :

« ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره » (الانبياء ـ ٨١)

وعلىایتقدير فاية سلطة اعظم واوضح منهذه السلطة علىعالم التكوين التي كانت لسليمان ، والجدير بالذكر ان بعض الايات صرحت بأنكل هذه الامور غير العادية كانت تتحقق له بأمره .

٥ ـ المسيح والسلطة الغيبية:

ومثله ما صدر عنعيسى المسيح عليه السلام منتصرف يكشف عنوجود سلطة خارقة للعادة ، اذ كان يخلق من الطينكهيئة الطير وينفخ فيه فيكونطيراً يتحرك ويطير ، أو يعالج ما استعصى من الامراض والعلل دونما آلة اودواء ، كما يحدثنا القرآن الكريم حيث يقول :

« انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله .

« وأبرىء الاكمه والابرص وأحيي الموتى باذن الله، وانبئكم بما تأكلون وما

« تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لاية لكم انكنتم مؤمنين » (آل عمران ـ ٤٩)

والجدير بالذكر انالله يصرح في آية اخرى بانهذهالتصرفات كانتنتيجة فعل عيسى نفسه ، الكاشف عن سلطته نفسه (وان كانت مستندة الى الله مآلا) اذ يقول تعالى :

« واذ تخلقمنالطين كهيئة الطيرباذنيفتنفخ فيها فتكون طيراً باذني وتبرىءالاكمه
« والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني » (المائدة ــ ١١٠)

ولماكان صدور هذه الايات منه مستنداً الىالله تعالى منغير انيستقلعيسى بشيء منهاكرر جملة « باذنالله » في كل مورد ، لكيلا يضل فيه الناس فيعتقدوا بالوهيته ، لصدور تلك الايات منه ، ولاجل ذلك قيد المسيح كل آية يخبر بها عن نفسه كالخلق واحياء الموتى بـ « اذن الله » ثم ختم الكلام في آية اخرى بقوله :

« ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم » (آل عمران ــ ٥١)

وظاهر قوله : « اني اخلق لكم » صدور هذه الايات منه في الخارج ولم يكن الهدف منه مجرد الاحتجاج والتحدي ، ولو كان المراد ذلك لكان حق الكلام تقييده بقوله : ان سألتم او أردتم .

على ان ما يحكيه الله سبحانه عنه ويخاطبه به يوم القيامة، يدل علىوقوع هذه الايات اتم دلالة حيث قال :

« واذ تخلقمنالطين كهيئة الطير باذنيفتنفخفيهافيكون طيراً باذني وتبرىء الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى . . . »

وها هنايبرز سؤالوهو :اذاكانالاخبارعنالغيبآية منآياتهالمعجزة فلماذا لم يقيده بـ « اذن الله »كما قيد الايات الاخر بهذا القيد مع ان الاتيان بكلآية منآيات الرسل مقيد باذن الله سبحانه حيث يقول :

« وما كان لرسول أن يأتي بآية الا باذن الله » (غافر ــ ٧٨)

والاجابة عن هذا السؤال واضحة: فان الاخبار عن ما يأكله الناس ويدخرونه في بيوتهم ليس كالخلق والاحياء وابراء الاكمه والابرص فان القلوب الساذجة تقبل وتتوهم الوهية خالق الطير ومحيي الموتى ومبرىء الاكمه والابرص بادنى وسوسة ومغالطة بخلاف الوهية من يخبر عن المغيبات فانها لاتذعن لاختصاص الغيب بالله سبحانه بـل تعتقده امراً يناله كل مرتاض أو كاهن ولاجل ذلك لم ير حاجة الى تقييده بـ « اذن الله » (١) .

سؤال آخر هو: ان قوله سبحانه « اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله » مشتمل على امور :

١ ـ خلق هيئة الطير من الطين .

٢ ـ النفخ في تلك الهيئة .

٣ ـ صيرورتها طيراً باذن الله .

وما هو فعل عيسى عليه السلام انما هو الاولان ، والثالث خارج عن فعله بل هو فعل الله بقرينة تقييد الثالث باذن الله دون الاول والثاني، وعلى الجملة: للخلق معنيان .

أ ـ الايجاد من العدم .

ب ـ التقدير .

والمتعين في المقام هو المعنى الثاني ، والايجاد مـن العدم انما يتصور فيما لم تكن هنا مادة متحولة، والمفروض وجود «الطين» في المقام وما صدر عن عيسى هـو « التقدير » اعني تقدير الطين كهيئة الطير ، وبقي الثالث وهو صيرورته طيرا حقيقياً فهو فعل الله يتحقق باذنه سبحانه ، فلم يبق هنا فعل غير عادي يصح استناده الى المسيح ـ عليه السلام ـ .

(١) الميزان ج ٣ ص ٢١٨ .

اما الجواب فنقول : اولا انا لانسلم بان قوله تعالى : « باذن الله » راجع الى الامر الثالث ، بل من المحتمل جداً رجوعه الى الامور الثلاثة ، والشاهد عليهْ أنه قيد الامر الاول من سورة المائدة بهذا القيد حيث قال سبحانه :

« واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيهـا ، فتكون طيراً باذني »
(المائدة ـ ١١٠)

وعلى ذلك فلا يدل تقييد الامر الثالث باذن الله على أن الامرين الاولين فعل عيسى والامر الثالث فعل الله سبحانه، بل الكل فعله ـ عليه السلام ـ من جهة ، وفعل الله من جهة اخرى .

وثانيا : لو سلمنا بذلك التكلف في خلق الطير ، فماذا يمكن ان يقال في ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى، التي هي من افعال الله ، كصيرورة الطين طيرا ، فقد نسبه الله الى نفسه، وقال: « أبريء الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله » (آل عمران ـ ٤٩) حتى ان الله سبحانه نسبها الى المسيح وخاطبه بها وقال: «وتبريء الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني» (المائدة ـ ١١٠) .

على ان الله يصف طائفة من ملائكته ايضا بهذه السلطة فيقول عن جبرئيل بانه:

« شديد القوى » (النجم ـ ٥)

اى قواه العلمية كلها شديدة فيعلم ويعمل (١) وكيف لا يكون ذا قوة وقد اقتلع قرى قوم لوط فرفعها الى السماء ثم قلبها، ومن شدة قوته صيحته على قوم ثمود حتى هلكوا (٢) ولو كان المراد من شديد القوى هو جبرئيل فقد وصفه الله فى موضع آخر بقوله: « ذي قوة عند ذي العرش مكين » (التكوير ـ ٢٠) ومن هذا هو شأنه فله السلطة الغيبية باذن سبحانه على الكون.

(١) مجمع البيان ج ٥ ص ١٧٣ .
(٢) مفاتيح الغيب للرازى ج ٧ ص ٧٠٢ .

وهل هناك سلطة غيبية أظهر من هذه التى يثبتها القرآن الكريم لفريق من عباد الله واوليائه، فاذا كان الاعتقاد بالسلطة الغيبية لاحد ملازماً للاعتقاد بالوهيته لزم ان يكون جميع هؤلاء : آلهة من وجهة نظر القرآن ، بل لابد من القول بان تحصيل مثل هذه السلسلة الغيبية امر ممكن لاشخاص آخرين ـ حتى غير الانبياء ـ عن طريق العبادة .

فالعبادة التى يتصور اغلبية الناس أن اثارها تنحصر في جلب رضاء الله ، ودفع غضبه فقط ، تمنح الروح قدرة عظيمة ، وبعداً اعمق من ذلك .

فالعبادة ذات تأثير جد عظيم في الباطن ، والروح .

اذ الانتهاء عن المحرمات، والمكروهات، والتزام الواجبات والمستحبات، والاخلاص فيها ذات اثر عظيم، وعميق ، في تقوية الروح ، وتجهيزها بقدرة خاصة خارقة للقوانين والسنن بحيث تكون الروح منشا لآثار خارقة للعادة .

وهذا هو ما اشارت اليه احاديث صحاح منها : ماروي في الحديث القدسي عن قوله تعالى .

« ما تقرب الي عبد بشيء احب الي مما افترضت عليه ، وانه ليتقرب الي بالنافلة حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها » (١) .

---

(١) اصول الكافى ج١ ص ٣٥٢ روى هذا الحديث باسناد صحيح، وظهور الرواية فى ان العبادة تخلق للنفس قدرة خارقة مما لاينكر واحتمال ان المقصود منها ان فعل العبد يكون محفوفاً برضاء الله سبحانه ، وانه لايفعل ولا يترك الا مافيه رضاه، احتمال مرجوح جداً، فان الحركة على طبق رضاه طيلة الحياة ، ليست اثر خصوص فعل الصلوات فرائضها ونوافلها ، بل هى قبل كل شيء اثر الايمان بالله وثوابه وعقابه ، لا الاقبال على الفرائض والنوافل، ولوكان لهذه الافعال تأثير فى تلك الحركة فليكن للصوم والحج والجهاد، تاثير ايضا ، فلماذا لم يذكرها .

فعلم ان للصلاة فريضتها ونافلتها، تاثيراً فى تقوية النفس والروح وترفعتها الى حد ـ

فالحق : ان السلطة الغيبية التي اعطاها سبحانه لخيار عبـاده ليتصرفوا في الكون باذنـه ومشيئته ، ويخرقوا قوانين الطبيعة في مجالات خاصة لاتستلـزم الاعتقاد بالالوهية ، ولا يكون صاحبها نداً وشريكاً لله تعالى .

نعم ، الاعتقاد بالسلطة الغيبية « المستقلة » من دون ان تكون مستندااليـه سبحانه هو الموجب للاعتقاد بالالوهية ، وقد قال سبحانه في هذا الصدد :

« وما كان لرسول ان يأتي بآية الا باذن الله » (الرعد ـ ٣٨)

كلام آخر للمودودى :

يصف المودودي عقائد الجاهليين ويقول :

« كانت عقيدتهم الحقيقيـة في شأن سائر الالهة ان لهم شيئاً مـن التدخل والنفوذ في الوهية ذلك الاله الاعلى وان كلمتهم تتلقى بالقبول ، وانه يمكن ان تتحقق امانينا بواسطتهم، ونستدر النفع، ونتجنب المضار باستشفاعهم » (١).

ويرد عليه ان ماصور به عقيدة الجاهلية في شأن سائر الالهة « بان لهم شيئا من التدخل والنفوذ في الوهية الاله الاعلى » يحتاج الى التوضيح، فان تدخل الغير في شؤونه سبحانه على قسمين :

الاول: بصورة كونهم مستقلين في افعالهم واعمالهم ، وهذا يوجب الشرك وكون المتدخل الهاً ، والتوجه اليه عبادة .

الثاني : التدخل والنفوذ باذنه سبحانـه ، وامره فلا نسلم بطلانه ، وليس الاعتقاد به شركا، والطلب عبادة كيف والقرآن يصرح بان الملائكة تدبر الامور الكونية ، اذ يقول : « فالمدبرات أمراً » (النازعات ـ ٦) .

ـ يقدرمعه الانسان، على ان يكون مظهراً لله سبحانه في بصره وسمعه، وبطشه وتكلمه، فيبصر ببصره ، ويسمع بسمعه ، مالا يبصر ولا يسمع بغيره .

(١) المصطلحات الاربعة ص ١٩ .

وانهم هم الذين يقبضون الارواح ويهلكون الامم العاصية ، اذ يقول عن لسان الملائكة :

«انا ارسلنا الى قوم لوط....فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وامطرنا»(هود ـ ٧٠و٨٢)

فاننا نلاحظ ـ بجلاء ـ ان الله هو الجاعل ، ولكن المباشر للاهلاك هم: الملائكة ، اذن فلا مناص من تبديل كلمة التدخل والنفوذ في كلامه بكلمة «التفويض» وغيرها مما ينطوي على التصرف في معزل عن امر الله واذنه وارادته.

واما مانقل عنهم من انهم كانوا يعتقدون في حق الهتهم « بانه يمكن ان تتحقق امانيهم بواسطتها ، ويستدر النفع ، ويتجنب المضار باستشفاعهم » لايخلو من قصور (١) .

فان اراد ان النفع الاخروي والتجنب عن الضرر الاخروي لايجوز سؤاله من غير الله سبحانه، ويكون عند ذاك مثل الوثنيين الجاهليين فقد صرح القرآن بخلافه، اذ لاشك ان دعاء الرسول لمؤدي الزكاة موجب للسكن لهم، ورافع للاضطراب عنهم اذ قال سبحانه:

« وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم » (التوبة ـ ١٠٣)

كما أن استغفار الرسول موجب لغفران الذنوب لقوله سبحانه :

---

(١) اضف الى ذلك : ان العرب الجاهلي وان كان يتجنب المضار باستشفاعهم ، الا ان عملهم هذا كان مبنيا على القول بالوهيتهم ولاجل ذلك عد عملهم شركا ، وكم فرق بين طلب دفع المضار بالاستشفاع بما ان الشفيع عبد مكرم يشفع باذنه سبحانه ، او انه اله يعبد ويستقل في فعله وعلى ذلك لافرق بين الضرر الدنيوي والاخروي ، في جوازه على الاول ، وعدمه على الثاني مطلقا وكان على الاستاذ تركيز البحث على اعتقاد السائل في حق من يطلب منه جلب النفع ودفع الضرر في انه هل يعتقد بالوهية المسؤول واستقلاله في الجلب والدفع او يعتقد بعبوديته وانه لايجلب ولا يدفع الا باذنه، يجب ان يركز على هذا لا على الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي .

« ولو أنهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا
« الله توابا رحيماً » (النساء ـ ٦٤)

كماكان دعاء يعقوب موجباً لغفران ذنوب ابنائه لقولهم: « يا ابت استغفر لنا ذنوبنا » فاجابهم يعقوب ـ عليه السلام ـ اذ قال :

« سوف استغفر لكم ربي » (يوسف ـ ٩٨)

وهـو كاشف عن جدوى استغفاره ، اذ لولا ذلك لما وعدهم بـه وعندئذ يجوز ان يطلب من الرسول الدعاء والاستغفار وهو طلب النفع الاخروي .

واى نفع ـ ترى ـ أولى من النفع الاخروي واي دفع ضرر أهم من دفع عذاب الله بدعاء النبي ؟ ؟ ولو طلب احد من الرسول دعاءه واستغفاره لجلب هذا النفع لايكون مشركا ولا عابداً للنبي .

فهل ـ بعد هذه النماذج الواضحة ـ يتصور ان يكون الاعتقاد بتأثير النبي والولي في دفع الضرر وجلب النفع الاخرويين وطلبهما منه موجبا للشرك ، والقرآن يصرح به بأعلى صوته وعلى رؤوس الاشهاد .

وان اراد من النفع والضرر ـ في كلامه ـ النفع والضرر الدنيويين وان طلبهما موجب للشرك فقد اعترف القرآن بوقوعه فضلا عن امكانه ايضاً .

فقوم موسى ـ عليه السلام ـ استسقوه ـ وهم في التيه فطلبوا منه النفع الدنيوي فلم يردعهم موسى ـ عليه السلام ـ بل استسقى لهم من الله وسقاهم في الحال .

ويشير القرآن الكريم الى هذا اذ يقول :

« واذ استسقى موسى لقومه » (البقرة ـ ٦٠)

كما انهم طلبوا منه انزال النعم السماوية فلم يزجرهم عن هذا الطلب بل دعى لهم .

وقد طلب آل فرعون منه ان يرفع عنهم الرجز (اى العذاب الدنيوى المذكور قبل الاية) وقالوا :

« ولما وقع عليهم الرجز قالوا: ياموسى ادع لنا ربك بما عهد عندك، لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بنى اسرائيل » (الاعراف – ١٣٤)

فكل ذلك يدل على ان استدرار النفع وطلب دفع الضرر الدنيوي من الغير باذن الله جائز هو ايضا ، اذ لولا ذلك لكان على النبي ان يردعهم ويزجرهم فى كل هذه الموارد ، وللزم ان يلفت نظرهم الى الله ، ليسألوه تعالى هو مباشرة لا أن يسألوه ويطلبوا منه ذلك ، وهو خلق من خلق الله ، وعبد من عبيده .

ولاشك ان لموسى دخالة فى جلب النفع الدنيوى وكذا فى دفع الضرر ايضا.

فيجب على الاستاذ ان يقيد كلامه في منع استدرار النفع ودفع الضرر بقولنا : بالاستقلال ونحوه ، بحيث يكون المسؤول مستقلا فى ذلك .

وصفوة القول هي ان الحل في هذه المسألة هو ان نفرق بين السلطة المستندة الى ارادة الله واذنه ومشيئته ، والسلطة المستقلة ولا نخلط بينهما .

تكملة :

ان النظريات في صدور المعجزات عن عباد الله الصالحين لاتخرج عن اربعة اقوال :

الاولى/ما عليه الغلاة والمفوضة من كونهم مستقلين في الخلق والايجاد والاحياء والاماتة .

الثانية/ان الله يوجد تلك الامور مقارناً لارادتهم، وقد مرت النظريتان عند البحث عن التفويض فراجع ص ٤٢٣ .

الثالثة/ماستظهرنا مـن الآيات من ان الفعل مستند اليهم - ع - باذن الله سبحانه واقداره .

الرابعة/ النظرية التسخيرية التي وردت فيها روايات غيرما اشرنا اليـه ، ولا تعارض بين الثلاث الاخيرة ، فهي غير مانعة الجمع كما لايخفى .

والنظرية الاخيرة مبنية على سريان الشعور والادراك في جميع الموجودات وقد اوضحنا برهانه في الفصل الثالث .

و عليه فمـا في الكون يأتمر بامـر النبي اذا امر بشيء ، و ينقاد لطلبـه ويؤيده قوله سبحانه : « وسخرنا له الريح تجري بامره رخاء حيث اصـاب » (ص - ٣٦) .

الاسباب العادية وغير العادية

٧

هل التوسل بالاسباب شرك ؟

ذهب المتصوفة والدراويش في وصف اقطابهم وشيوخ طرقهم الى حد الشرك ،كما هو ظاهر ، وبذلك هدموا حدود التوحيد والشرك وتجاوزوا معاييرهما، ويبدو هذا الامر ـ بجلاء ـ من الابيات التي مجد بها القوم مشايخهم حيث تفوح من اكثرها رائحة الشرك الجلي فضلا عن الخفي ، تلك الابيات التي لاتنسجم مع اسس (التوحيد القرآني) بحال ، وان كان بعضهم يحاول ان يجد لتلك الابيات والكلمات محامل بمنأى عن الشرك، ولكن الحق هو ان الموحد لاينبغي له ، بل ولا يجوز ، أن يجري على لسانه كلاما غيرمنسجم مع (التوحيد الاسلامي القرآني) الجلي الملامح ، الواضح الطريق .

ولقد كانت نظرة هذه الفرقة الى مفهوم الشرك نظرة خاصة وشاذة جداً بحيث راحت تعد الكثير من انواع الشرك القطعي بانه (عين التوحيد) ! ! وبذلك ضيقوا (دائرة الشرك) أيما تضييق ! !

في مقابل هذه الفرقة ـ تماما ـ وقف الوهابيون ، فهم توسعوا في فهم حقيقةالشرك واطلاقه،توسعاً يكاد يشمل كل حركة وسكون وكل تصرف يصدر من اهل التوحيد تجاه اولياء الله بهدف الاحترام والتكريم حيث اعتبره الوهابيون

عين الشرك، والحيدة عن جادة التوحيد !! وسموا فاعله مشركا، حتى انه اتفق لي ان التقيت ذات يوم بواحد من « هيئة الامر بالمعروف » في المسجد الحرام، فاتفق ان صدر مني تكريم بانحناء رأسي ـ اثناء ذلك اللقاء ـ واذا بذلك الشخص يقول ـ في جدية وانزعاج ـ :

لاتفعل هذا . . انه شرك محرم . . لاتحني راسك انه شرك ! !

والحق انه لوكان معنى الشرك والتوحيد هو كما مايراه الوهابيون ويقولون به، اذن لما امكن ان نمنح لاى احد تحت هذه السماء وفوق هذه الارض (هوية الموحد) ولما استحق احد ان تطلق عليه تلك الصفة أبداً.

لقد نقل لي صديق ثقة ان امام المسجد النبوي وخطيبه: الشيخ عبدالعزيز كان يقول في تحديد الشرك :

(ان كل تعلق بغير الله شرك) !

اقول: لوكان معنى الشرك هو هذا الذي يقوله اذن لابد ان نعتبر كل البشر على هذه الارض مشركين، بلا استثناء، حتى الوهابيين انفسهم، لانهم يتوصلون الى تحقيق مآربهم وتنفيذ حاجاتهم عن طريق التعلق والتوسل بالاسباب مع انه لايمكن ان يقال ان الاسباب والعلل هي الله ، بل هي غير الله ، فينتج هـذا ان يكون تعلقهم بالاسباب وتوسلهم بالعلل توسلا بغير الله ، وتعلقاً بسواه !

فى حين ان هذا النوع من التعلقات والتشبثات ليست فقط لاتعد شركاً بل هي (عين التوحيد وصميمه) لان حياة الانسان في هذه الدنيا مشدودة الى الاسباب والعلل .

غاية الامر ان عليه ان لايعتقد لهذه الاسباب والعلل اى استقلال وانقطاع عن الارادة الالهية العليا، بل لابد ان يعتقد بتأثيرها تبعاً لمشيئته سبحانه، نعم ان التعلق بالاسباب والعلل الظاهرية المادية قد يكون (عين التوحيد) من جهة ، و(عين

الشرك) من جهة اخرى، فعندما لانعتقد باى استقلال لهذه الاسباب ـ عند تشبثنا بها ـ ولا نعتبر تأثيرها في مصاف الارادة الالهية وفي عرضها بل نعتقد بأنها تقع في ضمن السلسلة التي تنتهي ـ بالمآل ـ الى الله، فلا نخرج عن اطار التوحيد.

وليس في (الفكر التوحيدي) من مناص الا الاعتقاد بمثل هذا الامر وعلى هذا النمط .

أما عندما نرى لهـذه الاسباب و العلل استقلالا ، ونعتقد بامكان تاثيرهـا بمعزل عن الارادة الالهية ، لا بنحو التبعية ففى هذه الصورة سنكون معتقدين بخالقين ، ومؤثرين ! !

ان على الموحد ان يحافظ على الاعتقاد بوجود قانون (العلية والسببيـة) الحاكم في الظواهر الطبيعية ، وان هذه الاسباب والعلل لاتملك استقلالا في تأثيرها مطلقاً بل هي مفتقرة الى الله في تأثيرها كما في وجودها وبقائها .

انالموحد رغم انه يعرف هذه الحياة ويتعامل معها علىاساس انهاخاضعة لنظام العلية الا انه ينظر الى هذه العلل علىاساس ان وجودها وبقاءها وتاثيرها من الله .

فالسبب الاول هو الله سبحانه، واماالأسباب الاخرى فهيمخلوقة له خاضعة لارادته واقعة في طول مشيئة لافي عرضها .

ان الفارق الاساسى بين الموحد والمادي يكمن في هذا الامر .

فالثاني يعتقد بـ« اصالة العلل المادية واستقلالهافىالتأثير » فيحين يسندها الموحد الى الله خالق كل شيء ، مع انه يعترف بقانون العلية الحاكم فيهذا الكون .

شهادة القرآن :

ان قضيـة استقلال وعـدم استقلال العلل الطبيعية المادية هو الفاصل بين

التوحيد والشرك، وبه يعرف الموحد عن المشرك ـ بوضوح والى هذه الحقيقة اشار القرآن الكريم في آيات عديدة ، فهناك فريق من الناس عند مايواجهون المشاكل المستعصية وتنسد في وجوههم جميع الابواب والسبل ويقابلون المهالك وجهاً لوجه، يتوجهون الى الله ويلوذون به ولا يرون سواه ملجأ ومخلصاً، فاذا مانجوا عادوا الى شركهم مرة اخرى، وهذه حالة فريق من الناس ، والى هذه الحالة تشير طائفة من آيات القرآن ، وها نحن نذكر فيما يلي بعضها على ان المهم لنا هو ان نعرف ما هو المقصود بالشرك المذكور فى هذه الايات .

واليك فيما يلي نص الايات :

« واذا مس الناس الضر دعوا ربهم منيبين اليه ثم اذا اذاقهم منه رحمة اذا فريق منهم بربهم يشركون » (الروم ـ ٣٣)

« فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون » (العنكبوت ـ ٦٥)

« قل الله ينجيكم منها ، ومن كل كرب ثم انتم تشركون » (الانعام ـ ٦٤)

« ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم بربهم يشركون » (النحل ـ ٥٤)

هذه بعض الايات في هذا المجال ، والواجب هو الامعان في عبارة « اذا هم يشركون » .

ان المقصود من الشرك في هذه الايات ـ ليس فقط ان هؤلاء اذا وصلوا الى البر أو نجوا عكفوا على عبادة الاوثان، بل المراد ما هو أوسع من ذلك فانهم اذا نجوا عادوا الى نسيان الحالة السابقة، والتجأوا الى الاسباب المادية متصورين أنها اسباب مستقلة تمدهم فى ادامة الحياة من دون استمداد من الله سبحانه وناظرين اليها بعين العلل المستقلة غير المعتمدة على الله ، ولا شك ان النظر الى الاسباب العادية من نافذة : الاستقلال هو ايضا شرك يجب الاجتناب عنه، وهي نقطة الافتراق بين المدرسة الالهية والمدرسة المادية ، ولو طالعت هذه

الايات المتعلقة بالشرك والتوحيد بروح علمية لوجدت كيف ان القرآن الكريم يصر على أنه ليست في عالم الوجود قدرة في مصاف القدرة الالهية ، ولاارادة في عرض تلك الارادة .

ويرشدك الى هذا ان القرآن يعتقد بانه سبحانه هو الهادي في ظلمات البر والبحر ، وهو مرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته ومنزل الغيث ، ويقول :

« أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته»
« ءاله مع الله ؟ تعالى الله عما يشركون » (النمل ـ ٦٣)

مع ان البشر كان ولا يزال يستفيد من الاسباب والوسائل الطبيعية كالنجوم والبوصلات ويهتدي بها وبغيرها من الادوات التكنولوجية في اسفاره البرية والبحرية، وليس هذا الا لاجل ان سببية الاسباب بتسبيب من الله سبحانه .

كما ان الرياح والامطار في هذه الطبيعة ينشئان نتيجة سلسلة طويلة من تفاعل العلل الطبيعية التي تتسبب في وجود ظاهرة الرياح، أو الامطار ، ولكن القرآن مع ذلك يقول :

« وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدى رحمته » (الاعراف ـ ٥٧)
« وهوالذى ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته » (الشورى ـ ٢٨)

وليس ذلك الا لان الله وراء تلك الاسباب وهى تفعل بأمره واقداره .

وبكلام آخر ان هذه العلل والاسباب حيث انها غيرمستقلة، لافي وجودها ولا في تأثيرها، بل هي مخلوقة باسرها وبتمام وجودها، وتأثيرها لله، لذايصرح القرآن الكريم بانه سبحانه الهادي في ظلمات البر والبحر والمرسل الرياح ومنزل الغيث من بعد ما قنطوا .

وهذه الحقيقه ـ بعينها ـ مبينة بوضوح تام في آيات سورة الواقعة .

ان هذا لايعني ان القرآن الكريم يتنكر للعلل والاسباب الطبيعية، وينكر

وجودها ودخالتها ، ويلغي دورها . بل حيث ان هذه العلل والاسباب لا تملك من لدن نفسها استقلالا وتقوم بالله سبحانه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمى بحيث لو قطعت عنها عنايته تعالى آناماً ، انهارت وتهافتت جملة واحدة ، وانقلب عالم الوجود مع كل وضوحه الى ظلام وعدم، لذلك تفنن في تفسير الظواهر الطبيعية تارة بنسبتها الى الله سبحانه واخرى الى سائر العلل وثالثة اليهما معاً ، قال : « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » (الانفال ـ ١٧) (١).

التوسل بالاسباب غير الطبيعية

الى هنا تبين ان النظرة الى الأسباب الطبيعية بلحاظ انها علل غير مستقلة عين التوحيد، وبلحاظ استقلالها في التأثير عين الشرك، وأما غير الطبيعية من العلل فحكمها حكم الطبيعية حيث ان التوسل على النحو الاول عين التوحيد وعلى النحو الثاني عين الشرك حرفا بحرف، غير ان الوهابيين جعلوا التوسل بغير الطبيعية من العلل توسلا ممزوجاً بالشرك ويقول المودودي في ذلك :

« فالمرء اذا كان أصابه العطش ـ مثلا ـ فدعا خادمه وامره باحضار الماء لا يطلق عليه حكم « الدعاء » ولا أن الرجل اتخذ الخادم الهاً وذلك ان كل ما فعله الرجل جار على قانون العلل والاسباب ، ولكن اذا استغاث بولي في هذا الحال فلاشك انه دعاه لتفريج الكربة واتخذه الهاً .

فكأني به يراه سميعاً بصيراً، ويزعم ان له نوعا من السلطة على عالم الاسباب مما يجعله قادراً على ان يقوم بابلاغه الماء ، أو شفائه من المرض » .

وصفوة القول ان التصور الذي لاجله يدعو الانسان الاله ويستغيثه ويتضرع اليه هو لاجرم تصور كونه مالكا للسلطة المهيمنة على قوانين الطبيعة وللقوى

---

(١) ولقد بحثنا حول تلك الايات في صفحة ٣٦٢ .

الخارجة عن دائرة نفوذ الطبيعة» .

ان الحديث حول هذا المقام يقع في موردين :

الاول/اذا اعتقد انسان بانللظاهرة المعينة سببين: طبيعياً وغير طبيعي فاذا يئس من الاول ولاذ بالثاني فهل يعد فعله شركا اولا ؟

الثانى/اذا اعتقد بان لشخص خاص سلطة غيبية على الكون باذنه سبحانه فهل يعد هذا الاعتقاد اعتقاداً بالوهيته ؟

وقدحققنا القول حول الامر الثانى ونركز البحث على الامر الاولفنقول:

اذا اعتقد انسان بان لبرءه من المرض طريقين أحدهما طبيعي والاخرغير طبيعي، وقد سلك الطريق الاول ولم يصل الىمقصوده فعاد يتوسل الىمطلوبه بالتمسك بالسبب الثاني كمسح المسيح يديه عليه ، فهل يعد اعتقاد هذا وطلبه منه شركاً وخروجا عن جادة التوحيد أولا ؟

وانت اذا لاحظت الضوابط التيقدتعرفت عليها في تمييز الشرك عنغيره لقدرت على الاجابة بانه لا ينافي التوحيد ولا يضاده بل يلائمه كمال الملائمة فانه يعتقد بان الله الذي منح الاثر للادوية الطبيعية أوجعل الشفاء في العسلهو الذي منحالمسيح قدرة يمكنه ان يبرء المرضى باذنه سبحانه ، ومعه كيف يعد اعتقاده هذا شركا ؟

وبكلام آخر : ان الشرك عبارة عن الاعتقاد باستقلال شيء في التأثير ، بمعنى ان يكون اثره مستنداً اليه لا الى خالقه وبارئه والمفروض عدمه ، ومع ذلك كيف يكون شركا، والتفريق بين التوسل بالاسباب الطبيعية وغيرها بجعل الاول موافقا للتوحيد دونالثانى تفريق بلا جهة فان نسبتها الى الله سبحانهفي كون التأثير باذنه سواسية .

نعم يمكن لاحد ان يخطىء القائل في سببية شيء، ويقول باناللہ لم يمنح

للولي الخاص تلك القدرة وانه عاجز عن الابراء ، ولكنه خارج عن محط بحثنا فان البحث مركز على تمييز الشرك عن غيره لاعلى اثبات قدرة لاحد او نفيها عنه واظن ان القائلين بكون هذا الاعتقاد والطلب شركا لو ركزوا البحث على تشخيص ملاك الشرك عن غيره لسهل لهم تمييز الحق عن غيره ، اذ اى فرق بين الاعتقاد بان الله وهب الاشراق للشمس والاحراق للنار وجعل الشفاء في العسل وبين أنه هو الذى أقدر وليه مثل المسيح وغيره على البرء، أو أنه أعطى للارواح المقدسة من اوليائه قدرة على التصرف في الكون واغاثة الملهوف .

وقد ورد في القرآن الكريم نماذج من اعطاء اثار خاصة لعلل غير طبيعية تلقى الضوء على ما ذكرنا . فاليك بيانها :

١ ـ ان القرآن يصف عجل السامرى بقوله : «فاخرج لهم عجلا جسداً له خوار فقالوا : هذا الهكم واله موسى فنسي » (طه ـ ٨٨) .

فبعدما رجع موسى من الميقات ورأى الحال فسأل السامرى عن كيفية عمله وانه كيف قدر على هذا العمل البديع فاجاب :

« بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من اثر الرسول فنبذتها وكذلك سولت لي نفسي » (طه ـ ٩٦) .

فعلل عمله هذا بانه اخذ قبضة من اثر الرسول فعالج بها مطلوبه فعاد العجل ذى خوار . وهذا يعطي ان التراب المأخوذ من اثر الرسول كان له اثر خاص وقد توسل به السامري .

٢ ـ ان القرآن يصف كيفية برء يعقوب مما اصاب عينيه ، ويقول حاكياً عن يوسف انه قال :

« اذهبوا بقميصى هذا فالقوه على وجه أبى يات بصيراً واتونى باهلكم اجمعين » (يوسف ـ ٩٣)

« فلما أن جاء البشير القاه على وجهه فارتد بصيراً قال ألم أقل لكم اني اعلم من الله ما لاتعلمون » (يوسف ـ ٩٦).

فاذا اعتقد الانسان بان الذي خلق في التراب المأخوذ من اثر الرسول المعين اثراً خاصا بحيث اذا امتزج مع الحلي يجعلها ذات خوار ، او منح للقميص ذلك الاثر العجيب هو الذى أعطى لسائر العلل غير الطبيعية آثاراً خاصة يستفيد منها الانسان في ظروف معينة فهل يجوز لنا رمي المعتقد بهذا ، بانه مشرك . واى فرق بين ما اخذ السامري من اثر الرسول وقميص يوسف وسائر العلل مع ان الجميع علل غير مألوفة .

ان التوسل بالارواح المقدسة والاستمداد بالنفوس الطاهرة الخالدة عند ربها نوع من التمسك بالاسباب في اعتقاد المتمسك وقد قال سبحانه :

« يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة » (المائدة ـ ٣٥)

واما البحث عن ان هذه الارواح والنفوس هل في مقدورها ان تغيث من يستغيث بها اولا فهو خارج عما نحن بصدده .

المعايير الثلاثة المتوهمة للشرك

٨

١ ـ هل الحياة والموت حدان للتوحيد والشرك ؟

لاشك ان التعاون، والتعاضد بين ابناء الانسان اساس الحياة، ومالتاريخ الانساني الاحصيلة الجهود البشرية التي نبعت من التعاون، وتقاسم المسؤوليات والاستفادة المتبادلة من الطاقات الانسانية.

والقرآن حافل بنماذج كثيرة من استمداد البشر بمثله اذ يقول :

« فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه »
(القصص ـ ١٥)

اذن فاستمداد الانسان بالانسان الاخر امر واقع فى الحياة البشرية وجائز عند جميع الامم عير ان للوهابيين تفصيلا فى المقام يرونه هو الحد الطبيعي الفاصل بين (التوحيد والشرك) .

فيقولون ان التوسل بالانبياء والاولياء جائز فى حال حياتهم دون مماتهم ويقول : محمد بن عبد الوهاب فى هذا الصدد :

« وهذا جائز فى الدنيا والاخرة أن تأتى رجلا صالحا تقول له : ادع الله لي كماكان اصحاب رسول (ص) يسألونه فى حياته . واما بعد مماته فحاش وكلا

ان يكونوا سألوا ذلك، بل انكر السلف على من قصد دعاء الله عند قبره فكيف بدعاء نفسه » (١) .

ان التوحيد والشرك معايير خاصة بها يمتاز احدهما عن الاخر وان الاسلام لم يترك تحديد تلك المعايير الينا بل حدد كل واحد بحد خاص .

وقد المعنا بها فيما سبق ولم يذكر في تلك المعايير ان الحياة والموت حدان للتوحيد والشرك .

وستعرف انه لادخالة لحياة المستغاث منه ومماته في تحديد الشرك او التوحيد مطلقا، لان الاستمداد والاستغاثة بالحي مع الاعتقاد باستقلاله في القدرة والتأثير ، واصالته في اغاثة المستغيث يوجب الشرك ، وكون الاستغاثة بالحي امراً رائجاً بين العقلاء لايوجب صحتها اذا كانت مقرونة مع الاعتقاد باستقلال المستغاث في الاغاثة ، لان الدراج بين العقلاء هو : أصل الاستغاثة بالحي لا باعتباره مستقلا في العمل .

فلا تكون استغاثة شيعة موسى مطابقة للتوحيد الا في صورة واحدة وهي: ان لايعتقد معها باستقلال موسى في التأثير ، بل يجعل قدرته، وتاثيره في طول القدرة الالهية ، ومستمدة منه تعالى .

ان نفس هذه الحقيقة جارية في الاستمداد ، والاستغاثة بـ « الارواح المقدسة » العالمة الشاعرة حسب اخبار القرآن وتاييد العلوم الحديثة ، فاذا استغاث شيعة موسى (عليه السلام) به بعد خروج روحه عن بدنه بهذه العقيدة لم يكن عمله شركاً ، ولم يجعل موسى شريكاً لله لافي الذات ولا في الصفات ولا في الافعال ولا في العبادة ، ولم يعبد موسى بهذه الاستغاثة والطلب .

---

(١) كشف الارتياب ص ٢٧١ نقلا عن كشف الشبهات تأليف محمد بن عبد الوهاب طبع مصر ص ٧٠ .

واما لو استغاث به وهو يعتقد باستقلال روحه في الاغاثة ويعتقد بانها قادرة على التاثير دون القدرة الالهية ، فان هذا المستغيث يعد مشركا ويكون موسى ـ كما يقتضي اعتقاده ـ في صف الالهة .

ولو كانت حياة المستغاث ومماته موثرة في الأمر فانمـا تكون مؤثرة في جدوائية الاستغاثة أولا. لافى تحديد التوحيد والشرك. والبحث عن الجدوائية وخلافها خارج عن موضوع بحثنا .

ومن العجب العجاب اعتبار التوسل والاستغاثة بالحي والاستشفاع به عين التوحيد وعد هـذه الاستغاثة والاستشفاع ـ مع نفس الخصوصيات ـ بميت شركا وفاعلها واجب الاستتابة مستحق القتل .

ان الوهابيين يسلمون ان الله سبحانه امر العصاة بان يذهبوا الى النبي(ص) ويطلبوا منه ان يستغفر لهم اخذا بظاهر الاية (النساء ـ ٦٤) كما يسلمون ان اولاد يعقوب طلبوا مـن ابيهم ان يستغفر لهم (يوسف ٩٧ ـ ٩٨) غير انهم يقولون ان هذين الموردين انما ينطبقان مع اصول التوحيد لاجل حياة المستغاث واما اذا سئل ذلك فى مماته عد شركا .

غير ان القارئ النابه جد عليم بان حياة الرسول ومماته لايغير ان ماهية العمل اذ لوكان التوسل شركاً حقيقة للزم ان يكون كذلك فى الحالتين من دون فرق بين حالتى الحياة والممات .

ولو اعترض على الاستغاثة بالميت بانه عمل عبثى اولا ، وبدعة لم يرد في الشرع ثانيا فيقال فى جوابه :

أولا/ان هذا العمل انما يصطبغ بلون البدعة اذا اتى به المستغيث بعنوان كونه وارداً فى الشرع واما لو اتى به من جانب نفسه من دون ان ينسبه الى مقام فلا يعد بدعة واحداثا فى الدين . لان البدعة هو ادخال ماليس من الدين في

الدين . وهو فرع الاتيان بالعمل بما انه أمر دينى .

وثانيا/ان البحث فيالمقام انماهوعن تحديد التوحيد الشرك ولاعن كون العمل مفيداً اوغيره اوبدعة وغيربدعة فكل ذلك خارج عن بحثنا اضف الى ذالك انه قد ثبت فى محله مشروعية التوسل بالارواح المقدسة بالدلائل النقلية الصريحة (١) .

وعلى كل حال لايمكن اعتبار الاستغاثة بالميت شركا اذ هو لم يشرك بعمله بالله ابداً لافى الذات ولا فى الصفات ولا فى الفعل ليخرج بذلك عن توحيد الربوبية ، ولا فى العبادة ليخرج عن التوحيد فى العبادة .

انالمفتاح لحل هذهالمشكله هوماذكرناه فيتحديد معنىالشرك والتوحيد وهوان الاعتقاد باستقلال الفاعل في ذاته وفعله والتوجه به كذلك يعد شركا في العبادة. كما انالاعتقاد بعدماستقلاله فيذاته وصفاته وافعاله يعد اعترافاًبعبوديته ويعدالتوجهبهتكريما واحتراما. ولوتناسينا هذهالقاعدةلما وجد علىاديمالارض موحد ابداً .

وفيمايلي نلفت نظرالقارىالكريم الى كلاملتلميذ ابنتيمية في هذاالمجال. يقول ابنالقيم :

« ومنانواع الشرك طلب الحوائج منالموتى، والاستعانة بهم، والتوجه اليهم . وهذا اصل شرك العالم، فان الميت قد انقطع عمله وهو لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً » (٢) .

وما ذكره من الدليل لايثبت مدعاه لان قوله: «فان الميت قد انقطع عمله» دليل على عدم فائدة الاستغاثة بالميت، وليس دليلا على كونها شركا ، وهولم

(١) راجع للوقوف على تلك الادلة كشف الارتياب ص ٣٠١ .

(٢) فتح المجيد ص ٦٨ الطبعة السادسة .

يفرق بين الامرين، والاغرب من ذلك قوله: « ولا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ». اذ لا فرق في ذلك بين الحي و الميت ، فلا يملك احد ضراً لنفسه ولا نفعا بدون اذن الله وارادته ، سواء أكان حياً ، ام ميتاً . ومع الاذن الالهي يملكون النفع والضر أحياء كانوا ام أمواتا .

ومن هذا اتضح ضعف ما افاده ابن تيمية اذ قال :

«كل من غلا في نبي ، أو رجل صالح وجعل فيه نوعاً من الالهية مثل ان يقول : يا سيدي فلان انصرني أو اغثني . . : فكل هذا شرك وضلال، يستتاب صاحبه ، فان تاب ، والاقتل » (١) .

اذا كانت الاستغاثة بـ«الارواح المقدسة» (الاموات حسب تعبير الوهابيين) ملازمة لنوع من الاعتقاد بالوهية تلك الارواح ، اذن يلزم ان تكون الاستغاثة باى شخص ـ اعم من الحي والميت ـ ملازمة لمثل هـذا الاعتقاد لان حياة المستغاث ومماته حد لجدوائية الاستغاثة ولاجدوائيتها لا أنها حد التوحيد ، وللشرك في حين ان الاستغاثة بالحي يعد من اشد ضروريات الحياة الاجتماعية البشرية ، ومما به قوامها .

واليك فيما يلي نبذة اخرى من كلام ابن تيمية في هذا الصدد فهو يقول :

« والذين يدعون مع الله آلهة اخرى مثل المسيح والملائكة والاصنام لم يكونوا يعتقدون انها تخلق الخلائق ، أو تنزل المطر وانما كانوا يعبدونهم أو يعبدون قبورهم ، او يعبدون صورهم يقولون مـا نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ، أو هؤلاء شفعاؤنا » (٢) .

ان قياس الاستغاثة باولياء الله بماكان يقوم به المسيحيون والوثنيون ابتعاد عن الموضوعية ، لان المسيحيين كانوا يعتقدون ـ في حق المسيح بنوع من

(١) و(٢) المصدر السابق ص ١٦٧ .

الالوهية ، وكان الوثنيون يعتقدون بان الاوثان تملك بنفسها مقام الشفاعة ، بل كان بعضهم ـ على ما نقل ابن هشام ـ يعتقد بانها متصرفة في الكون، ومرسلة الامطار(١) ـ على الاقل ـ، ولاجل هذا الاعتقادكان طلبهم واستغاثتهم بالمسيح وبتلك الاوثان عبادة لها .

فعلى هذا اذاكانت الاستغاثة مقرونة بالاعتقاد بالوهية المستغاث كانت شركاً حتما واما اذا كانت الاستغاثة ـ بالحي أوالميت ـ خالية وعارية عن هذاالقيد لم تكن شركا ولا عبادة بل استغاثة بعبد نعلم انه لا يقوم بشيء الا باذنه سبحانه.

نعم يجب في موارد الاستغاثة بالموتى ان نبحث فى فائدة مثل هذه الاستغاثة وعدم فائدتها، لافي كونها شركا وعبادة لغيرالله. والكلام انما هو فى الثانى دون الاول .

هل تعظيم اولياء الله والتبرك بآثارهم احياء واموانا شرك؟

ينزعج الوهابيون ـ بشدة ـ من تعظيم اولياءالله وتخليد ذكرياتهم، واحياء مناسبات مواليدهم أووفياتهم، ويعتبرون اجتماع الناس في المجالس المعقودة لهذا الشأن شركاً وضلالا ففي هذا الصدد يكتب محمد حامد الفقي ، رئيس جماعة انصار السنة المحمدية في هوامشه على كتاب فتح المجيد :

« الذكريات التي ملات البلاد باسم الاولياء هي نوع من العبادة لهم وتعظيمهم » (١) .

ان هؤلاء لم يعينوا حداً والتوحيد للشرك، وللعبادة على الاخص ولذلك رموا كل عمل بالشرك حتى انهم تصوروا ان كل نوع من التعظيم عبادة وشركاً.

---

(١) راجع قصة عمرو بن لحى المذكورة فى ص ٤٤١ من هذا الكتاب .

(١) فتح المجيد ص ١٥٤ ثم نقل عن كتاب قرة العيون ما يشابه هذا المضمون .

ولاجل ذلك جعل الكاتب « العبادة » الى جانب التعظيم وتصور ان للفظتين معنى واحداً، ومما لاشك فيه ان القرآن يعظم فريقا من الانبياء والاولياء بعبارات صريحة كما يقول في شأن زكريا ويحيى عليهما السلام :

« انهم كانوا يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنـا خاشعين »
(الانبياء ــ ٩٠)

فلو أن احداً اقام مجلسا عند قبر من عناهم الله وسماهم في هذه الايـة ، وقرأ في ذلك المجلس هذه الايـة المادحة ، معظما بذلك شأنهم ، فهل اتبع غير القرآن .

كما ويقول في شأن أهل بيت النبي ــ ص ــ :

« ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيراً » (الدهر ــ ٨)

فهل ترى لو اجتمع جماعة في يوم ميلاد علي بن أبي طالب ــ وهو أحد الآل ــ وقالوا: ان عليا كان يطعم الطعام المسكين واليتيم والاسير، كانوا مشركين؟

أوترى لماذا يكون مشركاً لو ان أحداً تلا الايات المادحة لرسول الاسلام صلى الله عليه وآله في حفلة عامة في يوم مولده الشريف كالايات التالية :

« وانك لعلى خلق عظيم » (القلم ــ ٤)
« انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيـراً »
(الاحزاب ٤٥ و ٤٦)
« لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم » (التوبة ــ ١٢٨)
«ان الله وملائكته يصلون على النبي ياايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما»
(الاحزاب ــ ٥٦)

فلو تلا احد هذه الايات المثنية على النبي ، أو قرأ ترجمتها بلغة اخرى ، أو سكب هذا المديح الالهي القرآني في قالب الشعر وانشد ذلك في مجلس

كان مشركاً . ؟ !

ان عدم وجود هذه الاحتفالات في زمن الرسول ـ ص ـ ليس دليلاعلى كونها شركا، واقصى ما يمكن ان يقال انها بدعة لا شركا ولا عبادة للانسان الصالح ، بل لا تعد بـدعة اذ لو نسب اقامة الاحتفالات التكريمية أو مجالس العزاء في الذكريات ، الى الشارع المقدس وادعى بان الله امر بذلك يلزم ان نفحص عن مدى صحة هذه النسبة وصدق هذا الادعاء ، لا أن نصف اقامة هذه المجالس بأنها : شرك .

واما لواقامها من جانب نفسه من دون ان يسندها الى امره سبحانه فلاتكون بدعة بتاتاً .

كيف لا، وهذا القرآن الكريم يثني على أولئك الذين اكرموا النبي ـ ص ـ وعظموا شأنه ، وبجلوه ، اذ يقول :

« فالذين آمنوا بـه وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معـه ، اولئك هم المفلحون » (الاعراف ـ ١٥٧)

ان الاوصاف التي وردت في هذه الاية والتي استوجبت الثناء الالهي هي:

١ ـ آمنوا به

٢ ـ وعزروه

٣ ـ ونصروه

٤ ـ واتبعوا النور الذي انزل معه

فهل يحتمل احد ان تختص هذه الجمل الثلاث :

«آمنوا به . ونصروه . واتبعوا » بزمن النبي ـ ص ـ الجواب : لا .

فان الاية لا تعنى الحاضرين في زمن النبي ـ خاصة ـ فعندئذ من القطعي ان لا تختص جملة «عزروه» بزمان النبي، اضف الى ذلك ان القائد العظيم يجب

ان يكون موضعا للتكريم والاحترام والتعظيم في كل العهود والأزمنة .

فهل اقامة المجالس لاحياء ذكريات : المبعث أو المولد النبوي ، وانشاء الخطب والمحاضرات والقصائد و المدايح الا مصداق جلي لقوله تعالى : « وعزروه » والتي تعني : اكرموه وعظموه .

عجبا كيف يعظم الوهابيون امراءهم بالاحترام الذي يفوق ما يفعله غيرهم تجاه اولياء الله فلا يكون ذلك شركا، واما اذا اتى احد بشيء يسير من ذلك في حقهم عد شركا ؟!!

ان المنع عن تعظيم الانبياء والاولياء وتكريمهم ـ حياً وميتا ـ يصور الاسلام في نظر الاعداء دينا جامداً لا مكان فيه للعواطف الانسانية كما يصور تلك الشريعة السمحاء المطابقة للفطرة الانسانية دينا يفقد الجاذبية المطلوبة القادرة على اجتذاب اهل الملل الاخرى واكتسابهم .

ماذا يقول ـ الذين يخالفون اقامة مجالس العزاء للشهداء في سبيل الله ـ في قصة يعقوب ـ عليه السلام ـ ؟ وماذا يقولون فيه وهو يبكي على ابنه اسفاً وحزنا في فراق ولده يوسف ، ليله ونهاره، ويسأل كل من لقيه عن ابنه المفقود حتى يفقد بصره ، كما يقول سبحانه: «وابيضت عيناه من الحزن» (يوسف ـ ٨٤).

فلماذا يكون اظهار مثل هذه العلاقة في حال حياة الولد جائزاً ومشروعاً ومطابقا لاصول التوحيد بينما اذا كان في حال مماته عد شركا ؟ !

فاذا اتبع احد طريق يعقوب فبكى على فراق اولياء الله واحباءه يوم استشهادهم فلماذا لا يعد عمله اقتداء بيعقوب عليه السلام .

لا ريب في ان مودة ذوي القربى هي احدى الفرائض الاسلامية التي دعى اليها باوضح تصريح فلو اراد احد ان يقوم بهذه الفريضة الدينية بعد اربعة عشر قرناً فكيف يمكنه ، وما هو الطريق الى ذلك ؟ هل هو الا ان يفرح

في افراحهم ، ويحزن في احزانهم ؟

فاذا اقام احد ـ لاظهار مسرته ـ مجلساً يذكر فيه حياتهم ، وتضحياتهم أو يبين مصائبهم فهل فعل الا اظهار المودة، المندوبة اليها في القرآن الكريم.؟!

واذا زار احد ـ لاظهار مودة اكثر ـ مقابر اقرباء النبي ـ ص ـ واقام مثل هذه المجالس عند تلكم القبور فانه لم يفعل ـ في نظر العقلاء ـ الا اظهار المودة.

التبرك بآثار النبي والاولياء

قدجرت سنة السلف الصالح على التبرك بآثار النبي وآله سنة قطعية لايشك فيها كل من له المام بتاريخ المسلمين (١) غير ان الوهابيين انكروا ذلك اشد الانكار وعدوه شركا وان كان ذلك بدافع محبة النبي واله ومودتهم .

غير ان المتبرك اذا اعتمد في عمله على عمل يعقوب حيث وضع قميص يوسف على عينيه، فارتد بصيراً هل يصح لنارميه بالشرك، اذ اي فرق بين التبرك باثار النبي وآثار سائر الاولياء وتبرك يعقوب بقميص يوسف . قال سبحانه : « فلما ان جاء البشير القاه على وجهه فارتد بصيراً » (يوسف ـ ٩٦) .

خاتمة المطاف

ان من يلاحظ عصر الرسول ـ ص ـ وماتلاه من عصور التحول العقائدي والفكري يجد اقبال الامم المختلفة ذات التقاليد والعادات المتنوعة على الاسلام وكثرة دخولهم واعتناقهم هذا الدين، ويجد ان النبي والمسلمين كانوا يقبلون

---

(١) لقد ألف الشيخ محمد طاهر المكي المعاصر كتاباً في ذلك واسماه (تبرك الصحابة باثار رسول الله « ص ») نقل فيه شواهد تاريخية قطعية على تبركهم وتبرك التابعين بآثاره قاطبة وقد طبع ذلك الكتاب عام ١٣٨٥ هـ ثم اعيد طبعه عام ١٣٩٤ هـ .

اسلامهم، ويكتفون منهم بذكر الشهادتين دون ان يعمدوا الى تذويب ماكانوا عليه من عادات اجتماعية ، وصوغهم في قوالب جديدة تختلف عن القوالب والعادات والتقاليد السابقة تماماً .

وقدكان احترام العظماء ـ احياء وامواتا ـ واحياء ذكرياتهم والحضور عند القبور ، واظهار العلاقة والتعلق بها من الامور الرائجة بينهم .

واليوم نجد الشعوب المختلفة ـ الشرقية والغربية ـ تعظم وتخلد ذكريات عظمائها ، وتزور قبور ابنائها ، و تتردد على مدافنهم ، وتسكب في عزائهم الدموع والعبرات . . وتعتبر كل هذا الصنيع نوعاً من الاحترام النابع من العاطفة والمشاعر الداخلية الغريزية .

وصفوة القول اننا لانجد مورداً عمد فيه النبي ـ ص ـ الى قبول اسلام الوافدين والداخلين فيه بعد ان يشرط عليهم ان ينبذوا تقاليدهم الاجتماعية هذه .. وبعد ان يفحص عقائدهم، بل نجده ـ ص ـ يكتفي من المعتنقين الجدد للاسلام بذكر الشهادتين ورفض الاوثان .

واذا كانت هذه العادات والتقاليد شركاً لزم انلا يقبل النبي ـ ص ـ اسلام تلك الجماعات والافراد الابعد ان تتعهد له بنبذ تلكم التقاليد والمراسم .

والحاصل ان ترك التوسل بالاولياء والتبرك بآثارهم وزيارة قبورهم لو كان شرطا لتحقق الايمان المقابل للشرك والصائن للدم والمال لوجب على نبي الاسلام اشتراط ذلك كله (اى ترك هذه الامور) عند وفود القبائل على الاسلام وللزم التصريح به على صهوات المنابر وعلى رؤوس الاشهاد مرة بعد اخرى. ولو صرح بذلك لما خفي على المسلمين، اذن فكل ذلك يدل على عدم اشتراط ترك هذه الامور وليس ذلك الا لان تركها ليس شرطا لتحقق الايمان ورفض الشرك ولعدم كون الاتي بها مجانباً للايمان ومعتنقاً للشرك .

ولو كان التوسل والتبرك والزيارة ملازما للاعتقاد بالالوهية لما خفي ذلك على المسلمين الذين جرت سيرتهم العملية على ذلك حتى يكون عملهم مخالفاً لاعترافهم باله واحد . وقد اوضحنا معنى الالوهية في هذا الفصل الصفحة ٤٣٢ فراجع .

وقد تواترت الاخبار عن النبي وآله ـ صلى الله عليهم اجمعين ـ بان الاسلام يحقن به الدم ، و يصان به العرض ، والمال ، وتؤدى به الامانة ، الى غير ذلك من الاحكام المترتبة على الاسلام .

وحسبك ايها القارىء الكريم مااخرجه البخاري عن ابن عباس عن رسول الله ـ ص ـ ان رسول الله ـ ص ـ قال لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن :

« انك ستأتي قوماً اهل كتاب فاذا جئتهم فادعهم الى ان يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ، فان هم اطاعوا لك بذلك فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فانهم اطاعوا لك بذلك فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم ، فان هم اطاعوا لك بذلك فاياك وكرائم اموالهم » (١) .

واخرج البخاري ومسلم في باب فضائل علي عليه السلام انه(٢) قال رسول الله ـ ص ـ يوم خيبر :

« لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه » .

قال عمر بن الخطاب : ما احببت الامارة الا يومئذ قال: فتساورت لها رجاء ان ادعى لها ، قال : فدعى رسول الله ـ ص ـ علي بن أبي طالب فاعطاه اياها وقال : « امش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك » فسار علي شيئاً ثم وقف ولم يلتفت وصرخ : يا رسول الله على ماذا اقاتل الناس ؟

---

(١) صحيح البخاري ج ٥ باب بعث ابي موسى ومعاذ الى اليمن ص ١٦٢ .

(٢) واللفظ لمسلم ، وراجع البخاري ج ٢ في مناقب علي (ع) .

قال ـ ص ـ :

« قاتلهم حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله . فاذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » (١) .

واخرج البخارى ومسلم والترمذى والنسائى عن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله ـ ص ـ :

« بني الاسلام على خمس :
شهادة ان لا اله الا الله
وان محمداً رسول الله
واقام الصلاة
وايتاء الزكاة
والحج
وصوم رمضان » (٢) .

واخرج البخارى ـ ايضا ـ عن ابن عمر ان رسول ـ ص ـ قال :

« امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلواذلك عصموا منىدماءهم واموالهم الا بحق الاسلام وحسابهم على الله » (٣) .

الى غيرذلكمن الاحاديث النبوية المبثوثة في كتاب الايمان في كتب الصحاح والسنن .

---

(١) صحيح مسلم الجزء السادس باب فضائل على بن ابى طالب .

(٢) راجع التاج الجامع للاصول فى احاديث الرسول تاليف الشيخ منصور على ناصف الجزء الاول ص ٢٠ .

(٣) صحيح البخارىج ١ كتاب الايمان باب فان تابوا واقاموا الصلاة، وفىصحيح ابن ماجه ج ٢ باب الكف عمن قال : لا اله الا الله ص ٤٥٧ .

واما ما روي عن ائمة اهل البيت فيكفيك مارواه سماعة عن الامام الصادق عليه السلام . قال :

« الاسلام : شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث » (١) .

وكل هذه الاحاديث تصرح بان ما تحقن به الدماء وتصان به الاعراض ويدخل الانسان به في عداد المسلمين هو الاعتقاد بتوحيده سبحانه ورسالة الرسول.

وعلى ذلك جرت سنة النبي ـ ص ـ فقد كان يكتفى من الرجل باظهاره الشهادتين ، و لم يرمنه انه سأل عن الوافدين المظهرين للشهادتين : هل هم يتوسلون بالانبياء والاولياء والقديسين أولا ، هل هم يتبركون بآثارهم اولا؟ هل هم يزورون قبور الانبياء اولا فيشترط عليهم ان يتركوا لتوسل والتبرك والزيارة.

اجل كل ذلك يدل على ان الاسلام الحاقن للدماء الصائن للاعراض والاموال هو قبول الشهادتين واظهارهما فقط ، وأما ما وراء ذلك فلا دخالة له في حقن الدماء والاموال والاعراض .

نعم ان الله فرض على المسلمين عند ما تنازعوا ، او اختلفوا في امر أن يردوه الى الله و الرسول كما قال سبحانه : « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله، والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر» (النساء ـ ٥٩)، وقال سبحانه: « ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (النساء ـ ٨٣) .

---

(١) الكافي ج٢ ص ٢٥ الطبعة الحديثة راجع باب الايمان يشارك الاسلام والاسلام لايشارك الايمان ترى فيها نصوصا رائعة وصريحة في هذا المقام.

وراجع التاج الجزء الاول كتاب الاسلام والايمان من صفحة ٢٠ الى صفحة ٣٤ ..

وعلى ذلك فليس لاحد من المسلمين سب طائفة منهم وشتمهـا ورميها بالكفر والالحاد مادامت تتمسك بالشهادتين وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وذلك لاجـل توسلهم بالانبياء او تبركهم باثارهم او غير ذلك من المسائل الفكرية الدقيقة التي تضاربت فيها آراء علمائهم ونظرياتهم .

فان طعن فيهم طاعن اورماهم بالشرك فقد خرج عن النهج الذي شاءه الله للمسلمين، وقال: «ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء » (الانعام ـ ١٥٩) او قال: «ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا» (نساء ـ ٩٤) وقال سبحانه : « يا ايهـا الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (آل عمران ١٠٢-١٠٣) .

والمراد بحبل الله الذى يجب الاعتصام به هو دينه المفسر بالاسلام كمـا قال : « ان الدين عند الله الاسلام » (آل عمران ـ ١٩) والاسلام هـو اظهار الشهادتين ولاريب في وجوده في طوائف المسلمين الا من اتفقت كلمتهم على تكفيرهم كالخوارج والنواصب .

ومن راجع الكتاب والسنة يجد انهما يركزان دعوتهما على لزوم التوادد والتحابب بين المسلمين لاعلى التنافر ، ورمي بعضهم بعضاً بالكفر ، والتعدى بالضرب والشتم والقتل .

واخرج البخاري بطرق عديدة عن النبي (ص) انه قال في حجة الوداع:

« انظروا ولا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » (١) .

فكيف يسمح الوهابيون لانفسهم اذن بـان يرموا المسلمين الموحدين بالشرك ليس الا لانهم يظهرون مـا يضمرونه من محبة وود للنبى (ص) بتقبيل ضريحه وتعظيمه .

(١) البخارى ج ٩ كتاب الفتن الباب السابع الحديث الاول والثانى ورواه ايضا فى مختلف كتبه ورواه ابن ماجة فى باب سباب المسلم فسوق راجع ج ٢ ص ٤٦٢ ط مصر .

٢ ـ هل القدرة والعجز حدان للشرك ؟

ربما يستفاد مـن كلمات الوهابيين ان هناك معياراً آخر للشرك في العبادة وهو «قدرة المستغاث على تحقيق الحاجة وعجزه عنه» فاذا طلب احد من آخر حاجة لايقدر عليها الا الله عد عمله عبادة و شركا ، فها هو ابن تيمية يكتب في هذا الصدد قائلا :

« من يأتي الى قبر نبي او صالح، ويسأله حاجته ، ويستنجد به مثل ان يسأله ان يزيل مرضه ويقضي دينه او نحو ذلك مما لايقدر عليه الا الله عزوجل، فهذا شرك صريح يجب ان يستتاب صاحبه فان تاب والا قتل » (١) .

لقد جعل في هذه العبارة للشرك معياراً آخر وهو قدرة المسؤول وعجزه عن تلبية السائل، ولو كان هذا هو الميزان يجدر بابن تيمية ان يضيف بعد قوله: « قبر نبي او صالح » جملة أخرى هي : «او ولي حي» ليتضح ان المعيار الذي اعتمده ـ هنا ـ ليس هو موت المستغاث وحياته ، بل قدرته على تلبية الحاجة و عدم قدرته على ذلك ، كما فعل الصنعاني (وهو احد مؤلفي الوهابيين) اذ قال : « من الاموات او من الاحياء » .

واليك فيما يأتي نص عبارة الصنعاني في المقام :

« الاستغاثة بالمخلوقين الاحياء فيما يقدرون عليه مما لاينكرها احد .

وانما الكلام في استغاثة القبوريين وغيرهم باوليائهم، وطلبهم منهم اموراً لايقدر عليها الا الله تعالـى من عافية المريض وغيرها ، وقد قالت ام سليم : يا

---

(١) زيـارة القبور والاستنجاد بالمقبور ص ١٥٦ وفي رسائل الهدية السنية ص ٤٠ نجد ما يقرب من هذا المطلب ايضا يراجع كتاب كشف الارتياب .

رسول الله خادمك انس ادع الله له .

وقدكانت الصحابة يطلبون الدعاء منه وهو حي وهذا امر متفق على جوازه.

والكلام في طلب القبوريين، من الاموات او من الاحياء ان يشفوا امرضاهم ويردوا غائبهم ونحو ذلك من المطالب التي لايقدر عليها الا الله » (١) .

وهكذا نعرف ان المعيار هنا هو غير ما سبق .

ففي المبحث السابق كان المعيار هو : حياة وموت المستغاث فلم يكن الطلب من الحي موجباً للشرك بينما كان الطلب من الميت موجباً لذلك ولكن في هذا المبحث جعلت قدرة المستغاث على تحقيق الحاجة المطلوبة منه، او عجزه عنها هي الميزان والمدار للتوحيد والشرك .

فلو سأل احد حاجة من آخر (غير الله) وكانت تلك الحاجة مما لايقدر عليها غيره سبحانه فانه يعتبر ـ حسب هذا المعيار الجديد ـ مشركا دون ان يكون لحياة وموت المستغاث اى ربط بذلك .

فاذن لاتفاوت في هذا المعيار بين المستغاث الحي والميت .

مناقشة هذا الرأى

والحق ان هذا الرأى اضعف من ان يحتاج الى مناقشة ونقد ، وذلك لان قدرة المستغاث اوعجزه انما يكون معياراً لعقلائية مثل هذا الطلب وعدم عقلائيته لامعياراً للتوحيد والشرك، فالساقط في بئر مثلا لو استغاث بالاحجار والصخور المحيطة به واستنجدبها عد ـ في نظر العقلاء ـ عابثا اما لو استغاث بانسان واقف عند البئر قادر على انقاذه كان طلبه عملا عقلائياً .

واغلب الظن ان مراد الوهابيين من قولهم «مما لايقدر عليه الا الله عزوجل»

(١) كشف الارتياب ص ٢٧٢ .

ليس هو التفريق بين القادر والعاجز ، وان طلب الحاجة من الثانى شرك دون الاول ، وان كان هذا تفيده ظواهر كلماتهم وعباراتهم ، بل المقصود من تلك الجملة هو التفريق بين طلب ما هو من فعل الله وشأنه ومالا يكون من فعله وشأنه فتكون النتيجة انه لو طلب احد من غير الله ما هو من فعل الله وشأنه ارتكب شركاً ، كما تشعر بذلك عبارة ابن تيمية اذ قال : « ان يسأله ان يزيل مرضه ويقضي دينه او نحو ذلك مما لا يقدر عليه الا الله عزوجل » ومثله عبارة الصنعاني اذ قال : « من عافية المريض وغيرها . . . » .

ولا شك ان طلب ما هو من فعل الله وشأنه من غيره من اقسام الشرك ، ويعد السائل عابداً له ، وعمله عبادة . وقد سبق منا بيان هذا القسم من الشرك عند الكلام فى التعريف الثالث للعبادة ، ونحن والمسلمون جميعا نوافقهم فى هذا الاصل .

الا ان الكلام كله انما هو فى تشخيص مايعد فعلا لله سبحانه عن فعل غيره ، وقد سلم ابن تيمية بان اشفاء المريض وقضاء الدين على وجه الاطلاق من افعاله سبحانه ولذلك لايجوز طلبه من غيره مطلقا ، بيد أن الحق ان هذه الامور ليست من فعل الله مطلقا بل القسم الخاص منها يعد فعلا له سبحانه وهو قضاء حاجة المستنجد (كابراء المريض و قضاء الدين ورد الضالة وغيرها من الافعال) على وجه الاستقلال من دون استعانة باحد .

واما القسم الذى يقوم به غيره باذنه سبحانه واقداره فلا يعد فعلا خاصا به ، ولاجل ذلك لو طلب احد هذه الامور من غير الله مع الاعتقاد بان المستغاث يقوم بهذه الامور مستمداً من قدرة الله و نابعاً عن اذنه و مشيئته لم يكن شركاً . .

كيف لا وقد نسب القرآن الكريم اشفاء المرضى والاكمه الى المسيح (ع)

مع التلويح بالاذن الالهي اذ قال : « وتبرىء الاكمه الابرص وباذني»(المائدة — ١١٠).

كما ونسب القرآن : الخلق والتدبير والاحياء والاماتة والرزق الى كثير من عباده مع انها — ولا شك — من اوضح افعاله سبحانه ولايقل وضوح انتسابه الى الله مما مثل به ابن يتمية .

وليست هذه النسبة الى غيرالله الا لاجل ما اشرنا اليه ، في محله (١) من أن مايعد فعلا للبارى سبحانه ليس هومطلق الخلق والرزق، والتصرف والتدبير، والاحياء والاماتة، حتى يناقض نسبتها الى غيره سبحانه (كما في كثيرمن الآيات) بل القسم الخاص منها وهو مايكون الفاعل مستقلا في فعله ، منحصر به سبحانه كما انه ليس ثمة مسلم يطلب هذه الافعال بهذا النحو من غيره سبحانه حتى يعد عمله شركاً ويكون سؤاله عبادة .

فالواجب على ابن تيمية واتباعه دراسة افعاله سبحانه وتمييزها عن افعال غيره أولا ، فانه المفتاح الوحيد لحل هذه المشكلة ، بل هو المفتاح والطريق لحل كل الاختلافات بين ظواهر الايات التى تبدو متعارضة مع بعضها في نسبة الافعال .

وعلى ذلك فان طلب ازالة المرض ورد الضالة وغيرهما على نحوين :

قسم يختص بـه سبحانه ولا يجوز طلبه عن غيره والا لعد الطالب مشركا وعابداً لغير الله .

وقسم يجوز طلبه من غيره ولا يعد الطالب مشركا ، ولا يكون بطلبه عابداً لغير الله .

واما ان المسؤول والمستغاث هل يقدر على تحقيق الحاجة أولا . وان الله هل اقدره على ذلك اولا فهي امور خارجة عن موضوع بحثنا الفعلي .

---

(١) راجع للوقوف على كيفية انتساب هذه الافعال الى الله سبحانه الفصل الثامن ص ٣٦١.

٣ ـ هل طلب الامور الخارقة حد للشرك ؟

لاشك ان لكل ظاهرة ـ بحكم قانون العلية ـ علة لايمكن للمعلول ان يوجد بدونها ، فليس في الكون الفسيح كله من ظاهرة حادثة لاترتبط بعلة ، ومعاجز الانبياء ، وكرامات الاولياء غير مستثناة من هذا الحكم فهي لاتكون دون علة ، غاية الامر ان علتها ليست من سنخ العلل الطبيعية ، وهو غير القول بكونها موجودة بلا علة مطلقا .

فاذا ما تبدلت عصا موسى ـ عليه السلام ـ الى ثعبان يتحرك ويبتلع الافاعى واذا ما عادت الروح الى جسد ميت بال ، باعجاز السيد المسيح عليه السلام واذا ما انشق القمر نصفين باعجاز خاتم الانبياء ـ صلى الله عليه وآله ـ او تكلم الحصى معه ، او سبح في يده فليس معنى ذلك انها لاترتبط بعلة كسائر الظواهر الحادثة ، بل ترتبط بعلل خاصة غير العلل الطبيعية المألوفة .

فلو استمد انسان بانسان آخر لقضاء حاجته عن علله الطبيعيه لقد جرى على السنة المألوفة بين العقلاء ، انما الكلام في الاستمداد لقضاء الحاجة عن الطرق الغيبية والعلل غير الطبيعية وهذا هو ما يتصور أنه شرك وفي ذلك يقول المودودي لو طلب حاجة وامراً لتعطى له من غير المجرى الطبيعي وخارجا عن اطار السنن الطبيعية كان شركا و ملازما للاعتقاد بالوهية الجانب الاخر المسؤول (١) .

غير ان هذا التفصيل لايمكن الركون اليه اذ جرت سيرة العقلاء على طلب المعجزة والامور الخارقة للعادة من مدعي النبوة وقد نقل القرآن تلك السيرة

(١) راجع المصطلحات الاربعة ١٤ .

عن الذين عاصروا الانبياء من دون ان يعقب على ذلك بالرد والنقد ، قال سبحانه حاكيا عنهم: «قال ان كنت جئت بآية فات بها ان كنت من الصادقين» (الاعراف - ١٠٦) .

و قد كان الانبياء يدعون الناس ليشهدوا ما يقع على ايديهم من خوارق العادات وعلى هذا فالانسان المستهدى المتطلب لمعرفة صدق دعوى المتنبيء كالسيد المسيح وغيره اذا طلب منه ان يبرىء الاكمه ويشفي الابرص- باذن الله-(١) لايكون مشركا ومثله فيما اذا طلب ذلك منه بعد رفعه الى الله سبحانه فلا يمكن التفكيك بين الصورتين باعتبار الاول عملا توحيدياً ، والثاني عملا ممزوجا بالشرك .

اضف الى ذلك ان بني اسرائيل طلبوا مـن موسى الماء والمطر وهم في التيه ايخلصهم من الظمأ اذ يقول ، سبحانه : « واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر » (الاعراف - ١٦٠) .

وقد طلب سليمان من حضار مجلسه احضار عرش المرأة التي كانت تملك قومها كما يحكي سبحانه «قال: ياايها الملايكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين. قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك» (النمل ٣٧ - ٣٨) .

فلو كان طلب الخوارق من غيره سبحانه شركا كيف طلب بنو اسرائيل من نبيهم موسى ذلك الامر اوكيف طلب سليمان من اصحابه احضار ذلك العرش من المكان البعيد وكل ذلك يعطي بان طلب الخوارق او طلب الشيء عن غير مجاريه الطبيعية ليس حداً للشـرك كما أن الحياة والموت ليسا حدين للشـرك فلا يمكن ان يقال بان طلب الخوارق جائز من الحي دون الميت ولاجل ذلك يجب ان نركز البحث في التعرف على ملاك الشرك والتوحيد .

---

(١) راجع للوقوف على معاجز سيدنا المسيح سورة آل عمران الاية ٤٩ والمائدة الاية ١١٠ .

وتصور أن طلب الخوارق ملازم للاعتقاد بالسلطة الغيبية الملازمة للالوهية فقد عرفت جوابه فی ذلك الفصل (١) .

وتصوران طلب شفاء المريض واداء الدين طلب لفعل الله من غيره، مدفوع بما عرفت من ان الملاك فی تمييز فعله سبحانه عن غيره ليس هو كون الفعل خارجاً عن اطار السنن الطبيعية وخارقاً للقوانين الكونية ليكون طلب مثل هذا من غير الله طلبا للفعل الالهی من غيره .

بل المعيار فی الفعل والشأن الالهي هو ما كان الفاعل مستقلا فی الخلق والايجاد غير معتمد علی غيره سواء أكان الامر امراً طبيعيا ام غير طبيعي. ويجب علی متطلب الحقيقة ان يدرس فعل الله وفعل غيره دراسة معمقة نابعة عن الكتاب والسنة والعقل السليم .

وبكلام آخر : انه ليس القيام بامر عن طريق عادي فعلا للانسان ، والقيام به عن طريق غير عادی فعلا لله سبحانه بل الفعل علی قسمين: قسم منه يعد فعلا له سبحانه لايجوز طلبه من غيره سواء أكان عادياً ام غير عادي، وقسم يعد فعلا لغير الله يجوز طلبه من غيره سواء أكان عاديا ام غير عادي ايضا ، وبذلك يعلم ان طلب الشفاء من الاولياء علی النحو الذی بيناه لايخالف اصول التوحيد .

* * *

ولما كان البحث في المقام عن تحديد معايير التوحيد والشرك يجب علينا ان نعود ونبحث في مسائل اربع :

١ ــ هل طلب الشفاء من غيره سبحانه شرك ؟

٢ ــ هل طلب الشفاعة من عباده الله سبحانه شرك ؟

٣ ــ هل الاستعانة باولياء الله شرك ؟

---

(١) راجع فی الوقوف علی حقيقة الامر ص ٤٤١ .

٤ ـ هل دعوة الصالحين شرك ؟

اما الوهابيون فقد اتفقت كلمتهم على ان هذه الطلبات عبادة محرمة وان المسؤول سيعود معبودا حتى انهم ـ مثلا ـ لايجوزون ان يقول الانسان في باب الشفاعة: يارسول الله! اشفع لي عند الله بل يقولون انما يجوز ان يقول: اللهم شفعه في غير ان الفرق الاخرى من المسلمين قد اجازوا ذلك واستدلوا عليه بادلة محررة في كتبهم ونحن نبحث هذه المسائل الثلاث من زاوية خاصة وهي أن هذه الطلبات هل هي شرك أولا ؟

وبعبارة اخرى: هل هي من باب طلب فعل الله من غيره سبحانه أولا والجواب في هذه المسائل هو النفي قطعا ويظهر وجهه مما حررناه في تحديد فعله سبحانه عن فعل غيره بمعنى ان الشفاء على وجه الاستقلال فعله سبحانه وعلى النحو المعتمد على قدرته سبحانه فعل للغير ومثله الشفاعة والاعانة فانهما يتصوران على قسمين : قسم يختص به سبحانه وقسم يعم عباده .

غير أننا طلباً للوضوح الاكثر سندرس هذه المسائل الاربع في ضوء الايات القرآنية وان كان في ما تقدم غنى وكفاية .

هل طلب الاشفاء والشفاعة والاعانة ودعوة الصالحين شرك؟

٩

١ ـ هل طلب الاشفاء من غيره سبحانه شرك ؟

لاشك في ان هذا الكون عالم منظم ، فجميع الظواهر الكونية فيه تنبع من الاسباب والعلل التي ـ هي بدورها ـ مخلوقة لله تعالى، ومعلولة له سبحانه.

وحيث ان هذه العلل والاسباب لاتملك من لدن نفسها اى كمال ذاتي، بل وجدت بمشيئة الله ، وصارت ذات اثر بارادته سبحانه لذلك صح ان ينسب الله آثارها وافعالها الى نفسه ،كما يصح ان تنسب الى عللها .

هذا ما اوضحناه في ما سبق أتم ايضاح وبذلك يظهر أن الشفاء تارة ينسب الى الله سبحانه واخرى الى علله القريبة المؤثرة باذنه وبذلك يرتفع التعارض الابتدائي بين الايات فبينما يخص القرآن الاشفاء بالله سبحانه ويقول :

« واذا مرضت فهو يشفين » (الشعراء ـ ٨٠)

وبينما ينسب الشفاء الى غيره كالقرآن والعسل، والجواب انه ليس هنا في الحقيقة الا فعل واحد وهو الاشفاء ينسب تارة الى الله على وجه التسبيب والى غيره من الاسباب العادية كالعسل والادوية وغيرها على وجه المباشرة .

فهو الذي وهب انبيائه واوليائه : القدرة على الاشفاء والمعافاة،والابراء. وهو الذي اذن لهم بان يستخدموا هذه القدرة الموهوبة ضمن شروط خاصة.

فهذا القرآن اذ يصف الله تعالى بأنه هو الشافي الحقيقي (كما في آية ٨٠ الشعراء) يصف العسل بانه الشافي ايضا عندما يقول :

« فيه شفاء للناس » (النحل — ٦٩)

او ينسب الشفاء الى القرآن عندما يقول :

« وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (الاسراء — ٨٢)

وطريق الجمع الذي ذكرناه وارد هنا وجار في هذا المقام كذلك ؛ وهو بأن نقول :

ان الابراء والاشفاء — على نحو الاستقلال — من فعل الله لاغير .

وعلى نحو التبعية واللا استقلال من فعل هذه الامور والاسباب فهو الذي خلقها، واودع فيها ما اودع من الاثار، فهي تعمل باذنه وتؤثر بمشيئته.

ففي هذه الصورة اذا طلب احد الشفاء من اولياء الله وهو ملتفت الى هذا الاصل (١) كان عمله جائزاً ومشروعاً وموافقاً للتوحيد المطلوب تماماً .

لان الهدف من طلب الشفاء من الاولياء هو تماماً مثل الهدف من طلب الشفاء من العسل والعقاقير الطبية غاية ما في الباب ان العسل والعقاقير تعطي آثارها بلا ارادة وادراك منها ، بينما يفعل ما يفعله النبي والولي عن ارادة واختيار فلا يكون الهدف من الاستشفاء من الولي الا مطالبته بان يستخدم تلك القدرة الموهوبة له ويشفي المريض باذن الله كما كان يفعل السيد المسيح عليه السلام اذ كان يبرىء من استعصى علاجه من الامراض باذن الله و القدرة الموهوبة له من الله .

وواضح ان مثل هذا العمل لايعد شركا اذ لاينطبق على ذلك معايير الشرك او قل المعيار الواحد الحقيقي .

---

(١) نعني كونهم يؤثرون باذن الله وقدرته ومشيئته .

نعم يمكن المناقشة في انهم هل يقدرون على ذلك اولا وهل اعطيت لهم تلك المقدرة اولا؟ غير ان البحث مركز على كونه طلباً توحيديا او غير توحيدي.

ومما يوضح ذلك ان الفراعنة كانوا يطلبون من موسى كشف الرجز كما في قوله سبحانه قالوا :

« يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل » (الاعراف ـ ١٣٤) .

ولا نريد ان نستدل بطلب فرعون او قومه بل الاستدلال انما هو بسكوت موسى امام مثل هذا الطلب .

٢ ـ هل طلب الشفاعة من غيره سبحانه شرك ؟

لامرية في أن الشفاعة حق خاص بالله سبحانه ، فالايات القرآنية ـ مضافة الى البراهين العقلية ـ تدل علي ذلك مثل آية :

« قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر ـ ٤٤)

الا أن في جانب ذلك دلت آيات كثيرة اخرى على ان الله أذن لفريق من عباده ان يستخدموا هذا الحق ، ويشفعوا ـ في ظروف وضمن شروط خاصة ـ حتى ان بعض هذه الايات صرحت بخصوصيات واسماء طائفة من هؤلاء الشفعاء كقوله تعالى :

« وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئاً الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى » (النجم ـ ٢٦)

كما ان القرآن اثبت لنبي الاسلام « المقام المحمود » اذ يقول :

« عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً » (الاسراء ـ ٧٩)

وقد قال المفسرون ان المقصود بالمقام المحمود هو: مقام الشفاعة، بحكم الاحاديث المتضافرة التي وردت في هذا الشأن .

كل هـذا مما اتفق عليه المسلمون انما الكلام فى ان طلب الشفاعة ممن اعطى له حق الشفاعة كأن يقول «يا رسول الله اشفع لنا» هل هو شرك اولا .

وليس البحث في المقام-كما المعنا الى ذلك غيرمرة - في كون هذا الطلب مجديا اولا انما الكلام في ان هذا الطلب هل هو عبادة اولا .

فنقول : قد ظهر الجواب مما اوضحناه في الابحاث السابقة ، فلو اعتقدنا بان من نطلب منهم الشفاعة ، لهم ان يشفعوا لمن ارادوا ومتى ارادوا وكيفما ارتأوا ، دون رجوع الى الأذن الالهي او حاجة الى ذلك ، فان من المحتم ان هذا الطلب والاستشفاع عبادة وان الطالب يكون مشركا حائداً عن طريق التوحيد لانه طلب الفعل الالهي وما هو من شؤونه من غيره .

وأما لو استشفعنا بأحد هؤلاء الشفعاء ونحن نعتقد بانه محدود مخلوق لله لايمكنه الشفاعـة لاحد الاباذنه فهذا الطلب لايختلف عـن طلب الامر العادي ماهية ولا يكون خارجا عن نطاق التوحيد .

وان تصور أحد ان هذا العمل (اعنى طلب الشفاعة من اولياء الله) يشبـه ـ في ظاهره ـ عمل المشركين ، واستشفاعهم باصنامهم ، فهو تصور باطل بعيد عن الحقيقة .

لان التشابه الظاهري لايكون أبداً معياراً للحكم بل المعيار الحقيقي للحكم انما هو : قصد الطالب ، وكيفية اعتقاده في حق الشافع ، ومن الواضح جـداً ان المعيار هو النيات والضمائر ، لا الاشكال والظواهر ، هذا مع ان الفرق بين العملين واضح من وجوه :

اولا : انه لامرية في ان اعتقاد الموحد في حق اولياء الله يختلفـ تماماًـ عن اعتقاد المشرك في حق الاصنام .

فان الاصنام والاوثان كانت ـ في اعتقاد المشركين ـ آلهة صغاراً تملـك

شيئاً من شؤون المقام الالوهي من الشفاعة والمغفرة ، بخلاف اهل التوحيد فانهم يعتقدون بأن من يستشفعون بهم: عباد مكرمون لايعصون الله وهم بامره يعملون ، وانهم لايملكون من الشفاعة شيئا، ولا يشفعون الا اذا اذن الله لهم ان يشفعوا في حق من ارتضاه .

وبالجملة فان تحقق الشفاعة منهم يحتاج الى وجود امرين :

١ ـ ان يكون الشفيع مأذونا في الشفاعة .

٢ ـ ان يكون المشفوع له مرضيا عند الله .

فلو قال مسلم لصالح من الصالحين: (اشفع لي عند الله) فانه لايفعل ذلك الا مع التوجه الى كونه مشروطاً بالشرطين المذكورين .

ثانياً: ان المشركين كانوا يعبدون الاصنام مضافاً الى استشفاعهم بها بحيث كانوا يجعلون استجابة دعوتهم واستشفاعهم عوضاً عما كانوا يقومون به من عبادة لها بخلاف اهل التوحيد فانهم لايعبدون غير الله طرفة عين ابداً .

واما استشفاعهم باولئك الشفعاء فليس الا بمعنى الاستفادة من المقام المحمود الذي اعطاه الله سبحانه لنبيه في المورد الذي ياذن فيه الله فقياس استشفاع المؤمنين بما يفعله المشركون ليس الا مغالطة. وقد مر غير مرة انه لو كان الملاك التشابة الظاهرى للزم ان نعتبر الطواف بالكعبة المشرفة واستلام الحجر والسعى بين الصفا والمروة موجبا للشرك وعبادة للحجر .

الوهابيون وطلب الشفاعة

ان الوهابيين يعتبرون مطلق طلب الشفاعة شركا وعبادة ويظنون ان القرآن لم يصف الوثنيين بالشرك الا لطلبهم الشفاعة من اصنامهم كما يقول سبحانه:«ويعبدون

من دون الله ما لايضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » (يونس - ١٨) .

وعلى هذا فالشفاعة وان كانت حقا ثابتاً للشفعاء الحقيقيين الا انه لا يجوز طلبه منهم لانه عبادة لهم قال محمد بن عبد الوهاب :

«ان قال قائل: الصالحون ليس لهم من الامر شيء ولكن اقصدهم وارجو من الله شفاعتهم ، فالجواب ان هذا قول الكفار سواء بسواء واقرأ عليهم قوله تعالى : «والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى» (الزمر - ٣) وقوله « ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله» (يونس- ١٨)(١) وان قال:ان النبي أعطي الشفاعة وانا اطلبه ممن اعطاه الله فالجواب ان الله اعطاه الشفاعة ونهاك عن طلبها منه فقال تعالى « فلا تدعوا مع الله احداً » (جن - ١٨) وايضا فان الشفاعة اعطيها غير النبي فصح ان الملائكه يشفعون والافراط يشفعون والاولياء يشفعون اتقول ان الله اعطاهم الشفاعة فاطلبها منهم فان قلت هذا رجعت الى عبادة الصالحين التي ذكرها الله في كتابه » (٢) .

استدل ابن عبد الوهاب على حرمة طلب الشفاعة بآيات ثلاث :

الأولى: قوله سبحانه «ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولاينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله» اذ قال بان عبادة المشركين للاوثان كانت متحققة بطلب الشفاعة منهم لابأمر آخر .

الثانية: قوله سبحانه « والذين اتخذوا من دونه اولياء مانعبدهم الاليقربونا الى الله زلفى ، الزمر - ٣ » قائلا بان عبادة المشركين للاصنام كانت متحققة بطلب شفاعتهم منها .

الثالثة : قوله سبحانه « فلا تدعوا مع الله احداً ، الجن - ١٧ » .

ولابد من البحث حول الايات التي استدل بها القائل على ان طلب الشفاعة

(١) و(٢) كشف الشبهات ص ٧ - ٩ طبعة القاهرة .

ممن له حق الشفاعة عبادة له فنقول :

اما الاستدلال بالاية الاولى فالاجابة عنه بوجهين :

١ ـ ليس في قوله سبحانه «ويعبدون من دون الله مالا يضرهم الى آخر الاية» أية دلالة على مقصودهم ، واذا ما رأينا القرآن يصف هؤلاء بالشرك فليس ذلك لاجل استشفاعهم بالاوثان بل لاجل انهم كانوا يعبدونها لتشفع لهم بالمآل،

وحيث ان هذه الاصنام لم تكن قادرة على تلبية حاجات الوثنيين لذلك كان عملهم عملا سفهياً لانه كان شركاً .

فالامعان في معنى الاية وملاحظة ان هؤلاء المشركين كانوا يقومون بعملين: (العبادة وطلب الشفاعة كما يدل عليه قوله : ويعبدون ، ويقولون) يكشف عن ان علة اتصافهم بالشرك واستحقاقهم لهذا الوصف كانت عبادتهم لتلك الاصنام وليس استشفاعهم بها ، كما لايخفى .

ولو كان الاستشفاع بالاصنام عبادة لها في الحقيقة لما كان هناك مبرر للاتيان بجملة اخرى اعني قوله ويقولون هؤلاء شفعاؤنا بعد قوله ويعبدون، اذ كان حينئذ تكراراً .

ان عطف الجملة الثانية على الاولى يدل على المغايرة بينهما، اذن لادلالة لهذه الاية على ان الاستشفاع بالاصنام كان عبادة فضلا عن كون الاستشفاع بالاولياء المقربين عبادة لهم، نعم قد ثبت ان الاستشفاع بالاصنام كان عبادة لهم بادلة اخر .

٢ ـ ان هناك فرقاً بين الاستشفاعين فالوثني يعتبر الصنم ربا مالكا للشفاعة يمكنه ان يشفع لمن يريد وكيفما يريد والاستشاع بهذه العقيدة شرك، ولاجل ذلك يقول سبحانه نقداً لهذه العقيدة (قل لله الشفاعة جميعا) (الزمر ـ ٤٤) والحال ان المسلمين لايعتقدون بان اولياءهم يملكون هذا المقام فهم يتلون آناء

الليل واطراف النهار قوله سبحانه :

« من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه » (البقرة ـ ٢٥٥)

ومع هذا التفاوت البين والفارق الواضح كيف يصح قياس هذا بذلك؟

والدليل على ان المشركين كانوا معتقدين بكون اصنامهم مالكة للشفاعة امران :

الاول : تأكيد القرآن في آياته بان شفاعة الشافع مشروطة باذنه سبحانه وارتضاءه :

قال سبحانه : « من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه » (البقرة ـ ٢٥٥) .

وقال : « ما من شفيع الا من بعد اذنه » (يونس ـ ٣) .

وقال : « يومئذ لاتنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن » (طه ـ ١٠٩) .

وقال : «لاتغني شفاعتهم شيئاً الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء» (النجم ـ ٢٦)

وقال : « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » (الانبياء ـ ٢٨)

الثاني: تاكيد القرآن على ان الاصنام لاتملك الشفاعة بل هى لمن يملكها:

قال سبحانه: «ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق» (الزخرف ـ ٨٦)

وقال سبحانه : « لايملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمان عهداً » (مريم ـ ٨٧)

فالشفاعة محض حق لمالكها، وليس هو الا الله ، كما تصرح بذلك الايات السابقة، واما المشركون فكانوا يعتقدون ان اصنامهم تملك هذا الحق، ولذلك كانوا يعبدونها اولا ، ويطلبون منها الشفاعة عند الله ثانياً .

نعم : ان الظاهر من قوله سبحانه « لايملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمان عهداً (مريم ـ ٨٧)

وقوله سبحانـه : « ولايملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق» (الزخرف ـ ٨٦) هو: ان المتخذين للعهد والشاهدين بالحق يملكون الشفاعة كما هو مقتضى الاستثناء .

لكن المراد من المالكية في هاتين الايتين هو : المأذونية بقرينة سائر الايات لاالمالكية بمعنى التفويض والالزم الاختلاف والتعارض بين مفاد الايات، وماورد في السير والتواريخ من أن المشركين كانوا يقولون عند الاحرام والطواف: (الاشريك هو لك تملكه وما ملك) (١) يحتمل الامرين .

وبذلك يظهر ضعف الاستدلال بالاية الثانية : « ما نعبدهم الا ليقربونا . الى آخر الاية » اذ حمل ابن عبد الوهاب قوله سبحانه : « ما نعبدهم » على طلب الشفاعة مع ان الاية المتقدمة صريحة في مغايرة العبادة لطلب الشفاعة .

نعم انما يكون عبادة اذا اتخذ الشافع المدعو الهاً او من صغار الالهة ـ كما تقدم.

واما ما اعترف به ابن عبد الوهاب (ضمن كلامه المنقول سلفاً) من ان الله أعطى الشفاعة لنبيه ولكنه تعالى نهى الناس عن طلبها منه فغريب اذ لا آية ولا سنة تدل على النهي عن طلبها مضافا الى غرابة هذا النهي من الناحية العقلية اذ مثله ان يعطي للسقاء ماء وينهى الناس عن طلب السقي منه ، او يعطى الكوثر لنبيه وينهى الامة عن طلبه .

...

واما قوله تعالى: « فلا تدعوا مع الله احداً » وهي ثالثة الايات التي استدل بها ابن عبدالوهاب فسيوافيك مفادها عن قريب حيث نبين ـ هناك ـ ان المراد من الدعوة في الاية المذكورة هو : العبادة ، فيكون معنى : فلا تدعوا هـو : فلا تعبدوا مع الله أحداً، فالحرام المنهي عنه عبادة غير الله ، لامطلق دعوة غير الله، وليس طلب الشفاعة الا طلب الدعاء من الغير لاعبادة الغير، وبين الامرين

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٥ .

بون شاسع .

ومن ذلك يظهر ضعف دليل رابع لمحمد بن عبدالوهاب في كشف الشبهات ما حاصله :

« ان الطلب من الشفيع ينافي الاخلاص في التوحيد الواجب على العباد في قوله : « مخلصين له الدين » (١) .

ان دعوة الشفيع ـ بعد ثبوت الاذن له والرضا من الله ـ ليست عبادة للشفيع حتى تنافي اخلاص العبادة لله سبحانه بل هو طلب الدعاء منه ، وانما يشترط الاخلاص في العبادة ، لافي طلب الدعاء من الغير ، كما لاتنافي دعوة الله ، ولا تنفك عنها اذ الشفاعة من الشفع وطلب الشفاعة من الشفيع بمعنى ان المستشفع يدعو الشفيع لان ينضم اليه ، ويجتمعا ويدعوا الله سبحانه ـ معاً ـ ، فدعوة المستشفع للشافع ليس الا دعوة الثاني الى ان يدعو الله لا اكثر.. فاي ضير في هذا ترى ؟!

ومن العجب تفسير (طلب الشفاعة) من النبي وغيره بأنه دعاء للنبي مع الله كما في أسئلة الشيخ ابن بلهيد: قاضي القضاة عن علماء المدينة (٢) حيث قال:

« وما يفعل الجهال عند هذه الضرائح من التمسح بها ودعائها مع الله ».

ولا يخفى ما في كلامه من ضعف :

أما أولا/فان هؤلاء المتوسلين عند الضرائح لايشركون احداً في الدعاء (الذي هو مخ العبادة) و لا يدعون الا الله الواحد القهار ، وانما يطلبون من اوليائهم ان يضموا دعاءهم الى دعاء المتوسلين ، فيشتركوا معهم في دعاء الله

---

(١) كشف الشبهات ص ٨ .

(٢) نقلت جريدة ام القرى في عددها ٦٩ المؤرخ ١٧ شوال عام ١٣٤٤ كل نص هذه الاسئلة ، والاجوبة .

لنجاح حاجتهم، ولولا ذلك لما كان لطلب الشفاعة معنى ، فان الشفاعةمأخوذة من الشفع ـ كما قلنا ـ الذي هو ضد الوتر ، فهو يطلب من وليه ان ينضم اليه في الدعاء ويجتمع معه في العمل فأين ذلك من تشريك غير الله معه في الدعاء.

وثانياً/ان المسلمين لايدعون الضرائح بل يطلبون من (صاحب) الضريح ان يشترك معهم في الدعاء، لانه ذو مكانة مكينة عند الله، وان كان متوفياً،ولكنه حي يرزق عند ربه ـ بنص الكتاب العزيز ـ وانه لايرد دعاءه لقوله سبحانهفي حق النبي (ص) مثلا :

« ولو أنهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً » (النساء ـ ٦٤)

« وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم » (التوبة ـ ١٠٣)

ثم انه يظهر من ابن تيمية في بعض رسائله (١) ، وتلميذ مدرسته محمد بن عبد الوهاب في رسالة « اربع قواعد » (٢) انهما استدلا على تحريم طلب الشفاعة من غير الله بقوله سبحانه : « قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر ـ ٤٤)

وكأن الاستدلال مبني على ان معنى الاية هو : ولله طلب الشفاعة فقط .

ولكنه تفسير للاية بغير ظاهرها اذ ليس معنى الاية ان الله وحده هو الذي يشفع وغيره لايشفع ، لانه تعالى لايشفع عند احد ، ثم قد ثبت ان الانبياء والصالحين والملائكة يشفعون لديه .

كما انه ليس معناها انه لايجوز طلب الشفاعة الا منه سبحانه بل معناها ان الله مالك امرها فلا يشفع عنده احد الا باذنه .

---

(١) رسالة « زيارة القبور والاستغاثة بالمقبور » ص ١٥٦ .

(٢) ص ٢٥ ، راجع كشف الارتياب ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ وكشف الشبهات لمحمدبن عبد الوهاب ص ٨ .

قال سبحانه : « من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه » وقال : « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » .

ويتضح ما قلناه اذا لاحظنا صدر الاية وهو :

« أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل : او لو كانوا لايملكون شيئا ولا يعقلون . قل : « لله الشفاعة جميعاً » (الزمر ــ ٤٣ و ٤٤)

فالمقطع الاخير من الاية بصدد الرد على الذين اتخذوا الاصنام والاحجار شفعاء عند الله ، وقالوا : هؤلاء شفعاؤنا عند الله مع انها ما كانت تملك شيئـا فكيف كانت تملك الشفاعة وهي لاعقل لها حتى تشفع .

يقول الزمخشری ــ في كشافه ــ :

« من دون الله » ای من دون اذنه « قل لله الشفاعة جميعاً » ای مالكها فلا يشفع احد الابشرطين :

ان يكون المشفوع له مرتضى، وان يكون الشفيع مأذونا له وهاهنا الشرطان مفقودان جميعاً » (١) .

وما ذهب اليه ابن عبد الوهاب ومن قبله ابن تيمية واتباعهما من ان الاية هذه تدل على ان طلب الشفاعة لايكون الا من الله وحده، دون طلبها من المخلوق وان كان له حق الشفاعة ، لم يذكره احد من المفسرين .

* * *

ثم انه كيف يمكن التفريق بين طلب الشفاعة من الحي وطلبها من الميت فيجوز الاول بنص قوله تعالى: « ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيماً» (النساء ــ ٧٤) وبدليل طلب اولاد يعقوب من ابيهم الشفاعة وقولهم: «ياابانا استغفر لنا» (يوسف ــ ٩٧) ووعد

(١) تفسير « الكشاف » ج ٣ ص ٣٤ .

يعقوب(ع) اياهم بالاستغفار لهم، بينما لايكون الثاني (اي الاستشفاع بالميت) جائزاً ؟

أفيمكن ان تكون الحياة والممات مؤثرتين في ماهية عمل وقد سبق ان الحياة اوالممات ليست (معياراً) للتوحيد والشرك وبالنتيجة لجواز الشفاعة او عدم جوازها .

واذا لاحظت كتب الوهابيين لرأيت ان الذي اوقعهم في الخطأ والالتباس هو مشابهة عمل الموحدين في طلب الشفاعة والاستغاثة بالاموات والتوسل بهم، لعمل المشركين عند اصنامهم، ومعنى ذلك انهم اعتمدوا على الاشكال والظواهر وغفلوا عن النيات والضمائر .

وانت ايها القارىء لووقفت على ما في ثنايا هذه الفصول لرأيت ان الفرق بين العملين من وجوه كثيرة، نذكر منها :

١ ــ ان المشركين كانوا يقولون بالوهية الاصنام بالمعنى الذي مر ذكره، بخلاف الموحدين .

٢ ــ ان الاوثان والاصنام كانت أعجز من ان تلبي دعوتهم وهذا بخلاف الارواح الطاهرة المقدسة فانها احياء بنص الكتاب العزيز، وقادرة على مايطلب منها في الدعاء .

٣ ــ ان الاوثان والاصنام لم ياذن الله لها بخلاف النبي الاكرم فانه مأذون بنص القرآن الكريم :

قال سبحانه : « عسى ان يبعثك ربك مقاما محموداً ». (الاسراء ــ ٧٩)

والمقام المحمود ــ باتفاق المفسرين ــ هو مقام الشفاعة .

٣ ــ هل الاستعانة بغير الله شرك ؟

ان الاستعانة بغير الله يمكن ان تتحقق بصورتين :

١/ ان نستعين بعامل - سواء كان طبيعيا ام غيـر طبيعي - مع الاعتقاد بان عمله مستند الى الله بمعنى انه قادر على ان يعين العباد ويزيل مشاكلهم بقدرته المكتسبة من الله واذنه .

وهذا النوع من الاستعانة - في الحقيقة - لاينفك عن الاستعانة بالله ذاته ، لانه ينطوي على الاعتراف بانه هو الذي منح تلك العوامل ذلك الاثر واذن به وان شاء سلبها وجودها منه .

فـاذا استعان الزارع بعوامل طبيعيـة كالشمس والمـاء وحرث الارض ، فقد استعان بالله - في الحقيقة - لانه تعالى هو الذي منح هذه العوامل : القدرة على انماء ما أودع في بطن الارض من بذر ومن ثم انباته والوصول به الى حد الكمال .

٢/واذا استعان بانسان او عامل طبيعي او غير طبيعي مع الاعتقاد بانه مستقل في وجوده ، او في فعله عن الله فلاشك ان ذاك الاعتقاد يصير شركا والاستعانة معه عبادة .

فاذا استعان زارع بالعوامل المذكورة وهو يعتقد بانها مستقلة في تأثيرها، او انها مستقلة في وجودها ومادتها كما في فعلها وقدرتها فالاعتقاد شرك والطلب عبادة .

مع مؤلف المنار في تفسير حصر الاستغانة

ان مؤلف المنار تصور ان حد التوحيد هو : ان نستعين بقدرتنا ونتعاون فيما بيننا ـ في الدرجة الاولى ـ ثم نفوض بقية الامر الى الله القادر على كل شيء ، ونطلب منه ـ لامن سواه ـ ويقول في ذلك :

« يجب علينا ان نقوم بما في استطاعتنا من ذلك ونبذل لاتقان اعمالنا كل

ما نستطيع من حول وقوة وان نتعاون ، ويساعد بعضنا بعضا ، ونفوض الامر فيما وراء كسبنا الى القادر على كل شيء ونلجأ اليه وحده، ونطلب المعونة للعمل والموصل لثمرته منه سبحانه دون سواه » (١) .

اذ صحيح اننا يجب ان نستفيد من قدرتنا، او من العوامل الطبيعية المادية ولكن يجب بالضرورة ان لانعتقد لها بأية اصالة وغنى واستقلال والاخرجنا عن حدود التوحيد .

فاذا اعتقد احد بان هناك ـ مضافاً الى العوامل والقوى الطبيعية ـ سلسلة من العلل غير الطبيعية التي تكون جميعها من عباد الله الابرار الذين يمكنهم تقديم العون (٢) لمن استعان بهم تحت شروط خاصة وباذن الله واجازته دون ان يكون لهم اى استقلال لا في وجودهم ولا في اثرهم ، فان هذا الفرد لو استعان بهذه القوى غير الطبيعية مع الاعتقاد المذكور ـ لاتكون استعانته عملا صحيحا فحسب بل تكون ـ بنحو من الانحاء ـ استعانة بالله ذاته كما لايكون بين هذين النوعين من الاستعانة (الاستعانة بالعوامل الطبيعية والاستعانة بعباد الله الابرار) اي فرق مطلقا .

فاذا كانت الاستعانة بالعباد الصالحين ـ على النحو المذكور ـ شركا لزم ان تكون الاستعانة في صورتها الاولى هي ايضا معدودة في دائرة الشرك ، والتفريق بين (الاستعانة بالعوامل الطبيعية) و (الاستعانة بغيرها) اذا كانتا على وزان واحد وعلى نحو الاستمداد من قدرة الله وباذنه ومشيئته بكونها موافقة

---

(١) المنار ج ١ ص ٥٩ .

(٢) البحث مركز في ان طلب العون والحال هذه شرك اولا ، واما انه هل اعطيت لهم تلك المقدرة على العون اولا فخارج عن موضوع بحثنا وانما اثباته على عاتق الابحاث القرانية الاخرى وقد نبهنا على ذلك غير مرة .

للتوحيد في اولى الصورتين ، ومخالفة له في ثانية الصورتين ، لاوجه له .

من هذا البيان اتضح هدف صنفين من الايات وردا في مسألة الاستعانة:

الصنف الاول: يحصر الاستعانة بالله فقط ويعتبره الناصر والمعين الوحيد دون سواه .

و الصنف الثاني : يدعونا الى سلسلة من الامور المعينة غير الله ويعتبرها ناصرة ومعينة، الى جانب الله.

اقول : من البيان السابق اتضح وجه الجمع بين هذين النوعين من الايات وتبين انه لاتعارض بين الصنفين مطلقا، الا ان فريقاً نجدهم يتمسكون بالصنف الاول من الايات فيخطئون اي نوع من الاستعانة بغير الله، ثم يضطرون الى اخراج (الاستعانة بالقدرة الانسانية والاسباب المادية) من عموم تلك الايات الحاصرة للاستعانة بالله بنحو التخصيص بمعنى انهم يقولون :

ان الاستعانة لاتجوز الا بالله الا في الموارد التي اذن الله بها ، واجاز ان يستعان فيها بغيره ، فتكون الاستعانة بالقدرة الانسانية والعوامل الطبيعية ـ مع انها استعانة بغير الله ـ جائزة ومشروعة على وجه التخصيص، وهذا ممالايرتضيه الموحد .

في حين ان هدف الايات هو غير هذا تماماً ، فان مجموع الايات يدعو الى امر واحد وهو : عدم الاستعانة بغير الله ، وان الاستعانة بالعوامل الاخرى يجب ان تكون بنحو لايتنافى مع حصر الاستعانة بالله بل تكون بحيث تعد استعانة بالله لااستعانة بغيره .

وبتعبير آخر : ان الايات تريد ان تقول : بان المعين والناصر الوحيد والذي يستمد منه كل معين وناصر، قدرته وتأثيره ، ليس الا الله سبحانه ، ولكنه ـ مع ذلك ـ اقام هذا الكون على سلسلة من الاسباب والعلل التي تعمل بقدرته

وامره ، استمداد الفرع من الاصل، ولذلك تكون الاستعانة بها كالاستعانةبالله، ذلك لان الاستعانة بالفرع استعانة بالاصل .

واليك فيما يلى اشارة الى بعض الايات من الصنفين :

« وما النصر الامن عند الله العزيز الحكيم » (آل عمرآن ١٢٦)

« اياك نعبد واياك نستعين » (الحمد ــ ٤)

« وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم » (الانفال ــ ١٠)

هذه الايات نماذج من الصنف الاول واليك فيما يأتي نماذج من الصنف الاخر الذى يدعونا الى الاستعانة بغير الله من العوامل والاسباب :

« واستعينوا بالصبر والصلاة » (البقرة ــ ٤٥)

« وتعاونوا على البر والتقوى » (المائدة ــ ٢)

« ما مكنى فيه ربى خير فاعينونى بقوة » (الكهف ــ ٩٥)

« وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر» (الانفال ــ ٧٩)

ومفتاح حل التعارض بين هذين الصنفين من الايات هو ماذكرناه وملخصه:

ان في الكون مؤثراً تاماً، ومستقلا واحداً غير معتمد على غيره لافي وجوده ولا في فعله وهو الله سبحانه .

واما العوامل الاخر فجميعها مفتقرة ــ في وجودها وفعلها ــ اليه وهي تؤدي ما تؤدي باذنه ومشيئته وقدرته ، ولو لم يعط تلك العوامل ما اعطاها من القدرة ولم تجر مشيئته على الاستمداد منها لما كانت لها اية قدرة على شيء.

فالمعين الحقيقى في كل المراحل ــ على هذا النحو تماماً ــ هو الله فلا يمكن الاستعانة باحد باعتباره معيناً مستقلاً . لهذه الجهة حصرت مثل هذه الاستعانة بالله وحده ولكن هذا لايمنع بتاتا من الاستعانة بغير الله باعتباره غير مستقل (اى باعتباره معينا بالاعتماد على القدرة الالهية) ، ومعلوم ان استعانة ـ كهذه ـ لاتنافي حصر الاستعانة بالله سبحانه لسببين :

اولا/لان الاستعانة المخصوصة بالله هي غير الاستعانة بالعوامل الاخرى، فالاستعانة المخصوصة بالله هي: (ماتكون باعتقاد انه قادر على اعانتنا بالذات، وبدون الاعتماد على غيرهـا ، في حين ان الاستعانة بغير الله سبحانه انما هي على نحو آخر ، اى مع الاعتقاد بان المستعان قادر على الاعانة مستنداً على القدرة الالهيـة ، لا بالذات ، وبنحو الاستقلال ، فـاذا كانت الاستعانة ــ على النحو الاول ــ خاصـة بالله تعالى فان ذلك لايدل على ان الاستعانة بصورتهـا الثانية مخصوصة به ايضا .

ثانيا/ان استعانة ـ كهذه ـ غيرمنفكة عن الاستعانة بالله، بل هي عين الاستعانة به تعالى، وليس في نظر الموحد (الذي يرى ان الكون كله من فعل الله ومستند اليه) مناص من هذا .

ومما سبق يتبين لك ايها القارىء الكريم ما في كلام ابن تيمية من الاشكال اذ يقول :

« اما من اقربما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع من شفاعته (ص) والتوسل به ونحو ذلك، ولكن قال : لايدعى الا الله وان الامور التي لايقدر عليها الا الله فلاتطلب الامنه مثل غفران الذنوب وهداية القلوب وانزال المطر وانبات النبات ونحوذلك فهذا مصيب فى ذلك بل هذا مما لانزاع فيه بين المسلمين ايضا كما قال تعالى :

« ومن يغفر الذنوب الا الله »

وقال : « انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء » .

وكما قال تعالى : « يا ايها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالـق غير الله يرزقكم من السماء والارض » .

وكما قال تعالى « وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن به قلوبكم ومـا

النصر الا من عند الله » .

وقال: « الاتنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذهما في الغار اذ يقول لصاحبه لاتحزن ان الله معنا » (١) .

فقد غفل ابن تيمية عن ان بعض هذه الامور يمكن طلبها من غير الله مع الاعتقادبعدم استقلال هذا الغير في تحقيقها وهذا لاينافي طلبها من الله مع الاعتقاد باستقلاله وغناه عمن سواه في تحقيقها .

نعم لا تقع هذه الاستعانـة مفيدة الا اذا ثبتت قدرة غير الله سبحانه على انجاز الطلب ولكنه خارج عن محط بحثنا، فان البحث مركز على كون هذا العمل شركا اولا ، واما كون المستعان قادراً اولا فالبحث عنه حارج عن هدفنا .

وربما يتوهم انها لاتنفـع ايضا الا اذا ثبتت مأذونية الغير من قبله سبحانـه في الاعانة ، كما يتوقف على ذلك جواز اصل طلب العون، وان كان غير شرك.

ولكنه مدفوع، بان اعطاء القدرة دليل على المأذونية في اعمالها في الجملة، اذ لامعنى لان يعطيه الله القدرة ويمنعه عن الاعمال مطلقا او يعطيه القدرة ويمنع الغير عن طلب اعمالها .

ويكفي في الجواز ، كون الاصل في فعل العباد، الجواز والاباحة، دون الحظر والمنع الا ان ينطبق على العمل احد العناوين المحرمة في الشرع .

واخيراً نذكر القارىء الكريم بان مؤلف المنار حيث انه لم يتصور للاستعانة بالارواح الا صورة واحدة لذلك اعتبرها ملازمة للشرك فقال :

« ومن هنا تعلمون : ان الذين يستعينون باصحاب الاضرحة والقبور على قضاء حوائجهم وتيسير امورهم وشفاء امراضهم ونماء حرثهم وزرعهم، وهلاك اعدائهم وغير ذلك من المصالح هم عن صراط التوحيد ناكبون ، وعن ذكر

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية الرسالة الثانية عشرة ص ٤٨٢ .

الله معرضون » (١) .

ولا يخفى عدم صحته اذ الاستعانة بغير الله (كالاستعانة بالعوامل الطبيعية) على نوعين :

احدهما عين التوحيد والاخر موجب للشرك، احدهما مذكر بالله والاخر مبعد عن الله .

انحد التوحيد والشرك ليسهوكون الاسباب ظاهرية او غيرظاهريةانما هوالاستقلال وعدم الاستقلال، هو الغني والفقر، هو الاصالة، وعدم الاصالة .

ان الاستعانة بالعوامل غيرالمستقلة المستندة الى الله، التي لاتعملولاتؤثر الا باذنه تعالى ليس فقط غيرموجبة للغفلة عن الله، بل هوخير موجه، ومذكر بالله . اذ معناها : انقطاع كل الاسباب وانتهاءكل العلل اليه .

ومع هـذا كيف يقول صاحب المنار : « اولئك عن ذكر الله معرضون » ولو كان هذا النوع من الاستعانة موجبا لنسيان الله والغفلة عنه للزم ان تكون الاستعانة بالاسباب المادية الطبيعية هي ايضا موجبة للغفلة عنه .

على ان الاعجب من ذلك هو شيخ الازهر الشيخ محمود شلتوت الذى نقل ــ في هذا المجال ــ نص كلمات عبده دون زيادة ونقصان ، وختمالمسألة بدلك ، واخذ بظاهر الحصر في « اياك نستعين » غافلا عن حقيقة الاية وعن الايات الاخرى المتعرضة لمسألة الاستعانة (١) .

نقد نظر ثالث

وهناك رأي آخر يتوسط بين الرأيين وهو انه تجوز الاستعانة بالاسباب

(١) المنار ج ١ ص ٥٩ .

(١) راجع تفسير شلتوت ص ٣٦ ــ ٣٩ .

الطبيعية في الحوائج الحيوية ، ولا تجوز الاستعانة بالاسباب غير العادية الا اذا كان بصورة التوسل والاستشفاع الى الله سبحانه .

و هذا القول وان كانت عليه مسحة من الحق ولمسة من الصدق الا انه ليس عينه .

فان المنع عن الاستعانة بالاسباب غير العادية لماذا ؟ ان كان لاجل كونه مستلزماً للشرك، فالمفروض عدمه، اذ المستعين انما يستعين ، باعتقاد ان المستعان انما يعين بالقدرة المعطاة له من الله سبحانه،ويعملها باذنه ومشيئته. وطلب العون مع هذا الاعتقاد لايستلزم الشرك . و مع فرضه فاي فرق بين الممنوع (طلب العون) والمجاز وهو التوسل والاستشفاع ؟

وان كان المنع لاجل عدم وجود القدره فيهم على الاعانة ، فهو مناقشة وهو في الصغرى خارج عن موضوع بحثنا فان البحث انما هو على فرض قدرتهم.

وان كان المنع، لاجل كون الاصل في فعل المكلف، هو المنع حتى يثبت الجواز، فهو محجوج باصالة الاباحة مالم يمنع عنه دليل قاطع. وعدم ورود تلك الاستعانة في الادعية وغيرها على فرض صحته لايدل على المنع .

ولو كان المنع لاجل ان قوله سبحانه « واياك نستعين » شامل لهذه الاستعانة التي لاتنفك عن الاستعانة به سبحانه كما او ضحناه، فلايمكن تخصيصه بالتوسل والاستشفاع لان لسانه آب عن التخصيص وغير قابل له .

٤ ـ هل دعوة الصالحين عبادة لهم؟

تبين من البحوث السابقة ان (طلب الحاجة من غير الله) مع الاعتقاد بانه لايملك شيئاً من شؤون المقام الالوهي ، ولم يفوض اليه شيء، بل لو قام بشيء لايقوم به الا باذن الله سبحانه ، لايكون شركا .

وبقي في هـذا المجال مطلب آخر وهو : ان القرآن الكريم نهى ــ في موارد متعددة ــ عن دعـوة غير الله سبحانه غيران الوهابية استنتجت من هذه الايات مساوقة الدعوة للعبادة .

واليك فيما يأتي الايات المتضمنة ، بل المصرحة بهذا المطلب :

« وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً » (الجن ــ ١٨)

« له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لايستجيبون لهم بشيء » (الرعد ــ ١٤)

«والذين تدعون من دونه لايستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون» (الاعراف ــ ١٩٧)

« ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم » (الاعراف ــ ١٩٤)

« والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير » (فاطر ــ ١٣)

« قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا » (الاسراء ــ ٥٦)

« اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة » (الاسراء ــ ٥٧)

« ولا تدع من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك » (يونس ــ ١٠٦)

« ان تدعوهم لايسمعوا دعائكم » (فاطر ــ ١٤)

« ومن اضل ممن يدعو من دون الله من لايستجيب له الى يوم القيامة » (الاحقاف ــ ٥)

فقد جعل دعاء الغير ـ في هذه الايات ـ مساوياً مع دعاء الله ويستنتج من ذلك ان دعاء الغير عبادة له، ومن هذه الايات يستنتج الوهابيون كون دعوة الأولياء والصالحين ــ بعد وفاتهم ــ عبادة المدعو.

وملخص كلامهـم ان من قال متوسلا : يا محمـد ، فنداؤه ودعوته بنفسها عبادة للمدعو .

يقول الصنعاني في هذا الصدد :

« وقد سمى الله الدعاء : عبادة بقوله « ادعوني استجب لكم ، ان الذين يستكبرون عن عبادتي » ومن هتف باسم نبي او صالح بشيء ، او قال : اشفع لي الى الله في حاجتي ، او استشفع بك الى الله في حاجتي او نحو ذلك، او

قال : اقض ديني او اشف مريضي او نحو ذلك فقد دعا ذلك النبي والصالح والدعاء عبادة بل مخها فيكون قد عبد غير الله، وصار مشركا، اذ لا يتم التوحيد الا بتوحيده تعالى في الالهية باعتقاد ان لاخالق ولا رازق غيره ، وفى العبادة بعدم عبادة غيره ولو ببعض العبادات وعباد الاصنام انما اشركوا لعدم توحيد الله فى العبادة » (١) .

* * *

ولكن لامرية في ان لفظة الدعاء تعني في لغة العرب: النداء لطلب الحاجة فلا يتحقق مفهوم الدعوة الا بطلب الحاجة ولو استعملت في مورد في مطلق النداء و لم يكن معه طلب حاجة فانما هو لاجل ان المنادي يطلب توجه المنادى الى نفسه بينما تعنى لفظة العبادة معنى آخر (وهو الخضوع النابع من من الاعتقاد بالالوهية والربوبية على ما مر تفصيله) (٢) ، ولا يمكن اعتبار اللفظتين مترادفتين ، ومشتركتين في المفاد والمعنى بان يكون معنى الدعاء هو العبادة لاسباب عديدة هي :

أولا ـ ان القرآن استعمل لفظة الدعوة والدعاء في موارد لايمكن ان يكون المراد فيها العبادة مطلقا مثل :

« قال : رب انى دعوت قومى ليلا ونهاراً » (نوح ـ ٥)

فهل يمكن ان نقول ان مراد نوح ـ عليه السلام ـ هو انه عبد قومه ليلا ونهاراً ؟ ! !

وايضا مثل قوله تعالى حاكيا عن الشيطان قوله :

« وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى » (ابراهيم ـ ٢٢)

فهل يحتمل ان يكون مقصود الشيطان هو انه عبد اتباعه ، في حين ان

---

(١) تنزيه الاعتقاد للصنعانى كما فى كشف الارتياب ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

(٢) راجع ص ٤٠٤ ـ ٤١٥ من كتابنا هذا .

العبادة ـ لو صحت وافترضت ـ فانما تكون من جانب اتباعه له لامن جانبه تجاه أتباعه .

ومثل هاتين الايتين ما يأتي من الايات :

« ويا قوم مالي ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار » (غافر ـ ٤١)

« وان تدعوهم الى الهدى لايتبعوكم » (الاعراف ـ ١٩٣)

« وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا » (الاعراف ـ ١٩٨)

« وانك لتدعوهم الى صراط مستقيم » (المؤمنون ـ ٧٣)

« فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم » (آل عمران ـ ٦١)

ففي هذه الايات وامثالها استعملت لفظة الدعاء والدعوة في غير معنى العبادة ولهـذا لايمكن ان نعتبرهما مترادفتين . ولذلك فلو دعى احد وليا او نبيا او رجلا صالحاً ، فان عمله ذلك لا يكون عبادة له ، لان الدعاء أعم من العبـادة وغيرها (١) .

ثانيا ـ ان المقصود من الدعاء في مجموع الايات (المذكورة في مطلع البحث هذا) ليس هو مطلق النداء ، بل نداء خاص يمكن ان يكون ـ مآلاً ـ مرادفا للفظ العبادة .

لان مجموع هذه الايات وردت حول الوثنيين الذين كانوا يتصورون بان اصنامهم آلهة صغار قد فوض اليها بعض شؤون المقام الالوهي ، ويعتقدون في شأنها بنوع من الاستقلال في التصرف والفعل .

---

(١) النسبة بين الدعاء والعبادة عموم وخصوص من وجه : ففي هذه الموارد يصدق الدعاء ولا تصدق العبادة ، واما في العبادة الفعلية المجردة عن الذكر كالركوع والسجود فتصدق العبادة لانها تقترن مع الاعتقاد بالوهية المسجود له ولا يصدق الدعاء لخلوه عن الذكر اللفظي .

ويصدق كلا المفهومين : « الدعاء والعبادة » في اذكار الصلاة لانها دعوة بالقول ناشئة عن الاعتقاد بالوهية المدعو .

ومعلوم ان الخضوع والتذلل او اى نوع من القول والعمل امام مخلوق باعتقاد انه اله كبير او اله صغير لكونه ربا او مالكا لبعض الشؤون الالهية، يكون عبادة .

لاشك ان خضوع الوثنيين ودعائهم واستغاثتهم امام او ثانهم كانت بوصف ان هذه الاصنام آلهة او ارباب او مالكة لحق الشفاعة وباعتقاد انها آلهة مستقلة في التصرف في امور الدنيا والاخرة. ومن البديهي ان اية دعوة لهذه الموجودات وغيرها مع هذه الشروط ، عبادة لامحالة .

وتدل طائفة من الايات :

على ان دعوة الوثنيين كانت مصحوبة بالاعتقاد بالوهية الاصنام اومالكيتها لمقام الشفاعة والمغفرة واليك بعضها :

« فما اغنت آلهتهم التى يدعون من دون الله من شيء » (هود — ١٠١)

ففى هذه الاية يتضح جليا بانهم كانوا يعبدونها متصورين ومعتقدين بانها تغنيهم من شيء كما يمكن للاله الحقيقى ان يفعل ذلك .

« ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة » (الزخرف — ٨٦)

« والذين تدعون من دونه لايملكون من قطمير » (فاطر — ١٣)

« فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا » (الاسراء — ٥٦)

فالايات المذكورة (فى مطلع هذا الفصل) لاترتبط بموضوع بحثنا مطلقا، اذ الموضوع هـو الدعوة دون الاعتقاد بالوهية ، ولا مالكية لشيء ولا استغناء ، واستقلاله في التصرف في امور الدنيا والاخرة ، بل لاجل ان المدعو عبد من عباد الله المكرمين . وانه ذو مقام معنوى استحق به منزلة النبوة ، او الامامة ، ولانه وعد المتوسلون به بقبول ادعيتهم ، وانجاح طلباتهم فيما اذا قصدوا الله عن طريقه . كما ورد في حق النبي الاعظم (ص) :

« ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله
« توابا رحيماً » (النساء ــ ٦٤)

ثالثا ــ يمكن ان يقال أن المراد من الدعاء في هذه الايات هو القسم الخاص منه، اعني ما كان ملازما للعبادة لا بمعنى ان الدعاء مستعمل في مفهوم العبادة ابتداء بل بمعنى انها مستعملة فى معناها الحقيقي غير أنها لما كانت فى موارد الايات مقرونة باعتقاد الدعاة بالوهيتهم يكون المنهي عنه ذلك القسم من الدعوة لا مطلقا وتكون عقيدة الدعاة فى حق المدعوين قرينة متصلة على ان المقصود ذلك القسم المعين لا جميع اقسامها ومن المعلوم ان الدعاء مع هذه العقيدة يكون مصداقا العبادة .

والدليل على ان المراد من الدعوة فى هذه الآيات هو القسم الملازم للعبادة أنه ربما و ردت في احدى الايتين ذاتي مضمون و احد لفظة الدعوة ووردت فى الاية الاخرى لفظة الدعاء مثل قوله :

« قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضراً ولا نفعاً » (المائدة ــ ٧٦)

بينما يقول فى الاية الاخرى وهى:

« قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا » (الانعام ــ ٧١)

ويقول ايضا فى الاية ١٢ من سورة فاطر :

« والذين تدعون من دونه لايملكون من قطمير »

ففى هذه الاية وما قبلها استعملت لفظة «تدعون وندعوا» فى حين استعملت فى الاية الاولى لفظة « تعبدون » .

ونظير ما سبق قوله سبحانه :

« ان الذين تعبدون من دون الله لايملكون لكم رزقاً » (العنكبوت ــ ١٧)

هذا وقد يرد كلا اللفظتين فى آية واحدة وتستعملان فى معنى واحد :

« قل انى نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله » (الانعام ـ ٥٦)

وقوله سبحانه : « وقال ربكم ادعونى استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين » (غافر ـ ٦٠) .

والاية وما تقدمها ظاهرتان فيان المراد من الدعوة هو العبادة لامطلق النداء وطلب الحاجة، وذاك ليس بمعنى استعمال الدعاء ابتداء في معنى العبادة حتى يكون الاستعمال مجازيا بل انما استعملت في معناها الحقيقي اعني الدعاء ولكن لما كان الدعاء مقرونا باعتقاد الداعي بالوهية المدعو صار المراد منه ـ بالمآل ـ العبادة ، وقد تقدمت تلك النكتة آنفاً .

ويؤيد ما ذكرناه ما ورد في دعاء سيد الساجدين مشيراً الى مفاد الاية المتقدمة حيث يقول :

« وسميت دعائك عبادة ، وتركه استكباراً وتو عدت على تركه دخول جهنم داخرين » (١) .

وانا لنطلب من القارىء الكريم ان يراجع بنفسه مادة الدعوة في المعجم المفهرس فسيرى ورود مضمون واحد تارة بلفظ العبادة واخرى بلفظ الدعاء والدعوة .

وهذا هواوضح دليل على ان المقصود من الدعوة في الايات المذكورة (في مطلع هذا الفصل) هو العبادة وليس مطلق النداء .

هذا و القارىء الكريم اذا درس مجموع الايات التى ورد فيها لفظ الدعوة واريد منه القسم الملازم للعبادة لرأى ان الايات اما وردت حول خالق الكون الذي يعترف جميع الموحدين بالوهيته وربوبيته ومالكيته. او وردت فيمورد الاوثان التى كان عبدتها يتصورون الوهيتها وانها مالكة لمقام الشفاعة

(١) الصحيفه السجادية الدعاء ٤٩ .

وفیهذه الحالة فان الاستدل بهذه الایات فیمورد بحثنا الذی هوالدعاءمجرداً عن تلك العقيدة لمن اعجب العجب .

سؤال وجواب

الی هنا تبین اذ دعوة العباد الصالحین بای شکل کان، سواء أکان لاجـل التوسل والاستشفاع ام لاجل طلب الحاجة وانجازها ليست عبادة ولا تشملها الایات الناهية عن الدعوة بتاتا غیر انه ینطرح هنا سؤال وهو: انه اذا کانغیره سبحانه لایملك مـن قطمیر ولا یملك کشف الضر والتحویل ، فما فائدة هـذه الدعوة اذ قال سبحانه :

«فلا یملکون کشف الضر عنکم ولا تحویلا» (الاسراء ـ ٥٦)

« والذین تدعون من دونه لایملکون من قطمیر » (فاطر ـ ١٣)

والجواب: ان البحث فی هذا الفصل مرکز علی تمییز العبادة عنغیرها واما کون الدعوة مفیدة اولا ، فخارج عن موضوع بحثنا ، اضف الی ذلك ان الایات التی استدل بها تهدف الی موضوع آخر لایرتبط بالمقام .

ملخص البحث :

ان هذه الایات راجعة الی اصنام العرب الخشبية والمعدنية والحجریـة ویتضح ذلك منسیاق الایات. هذا اولا، وثانیا ان الهدف مننفي المالکیة عن غيرالله لیسهو مطلقها بل المراد المالکية المناسبة لمقامه سبحانه اعنيالمالکیة المستقلة، ونفي هذه المالکية عن غیره سبحانه لایدل علی انتفاء ما یستند الیـه سبحانه، عنهم، ویؤید ذلكانه سبحانه یقول: «یاایها الناس انتم الفقراء الیالله والله هو الغنی الحمید » (فاطر ـ ١٥) والمراد من الفقر هنا هو الفقر الذاتی

ولا ينافي القدرة المكتسبة والفعالة باذنه سبحانه .

والدليل على ان العرب كانوا يعتقدون في اصنامهم القدرة المستقلة قولـه سبحانه « قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضراً ولانفعا » (المائدة ـ ٧٦)

وقوله سبحانه « ويعبدون من دون الله ما لايملك لهم رزقا مـن السماوات والارض شيئا ولايستطيعون » (النحل ـ ٧٣).

وعلى ذلـك فلو قال سبحانه لايملكون عن الله كشف الضـر ولا تحويلا فالمقصود هو نفي تلك المالكية لا الاعم منها ومن المكتسبة .

البحث مركز على معرفة التوحيد في العبادة

قد ثبت بحمد الله انطلب الشفاء والشفاعة والعون من عباد الله الصالحين ليست عبادة لهم، وأما أنهم قادرون على الاجابة أم لا مأذونون في الاعانة من قبله سبحانه أولا، أوأن هذا الطلب جائز في الشرع أولا وان لم يكن شركاً أوغير ذلك من الاسئلة فكلها خارجة عن محط البحث الذي هو التعرف على معايير التوحيد والشرك وتطلب أجوبة تلك الاسئلة عن مظانها .

نعم كفانا في الاجابة عليها ما كتبه أعلام السنة والشيعة في هذا المقام فراجع الدرر السنية للسيد أحمد زيني دحلان المكي. وكشف الارتياب للعلامة الامين العاملي والتوسل والزيارة في الشريعة الاسلامية للعلامة المعاصر محمد الفقي من علماء الازهر الشريف . فقد تكفلت هذه الكتب الاجابة عليها ولم تبق لاى مشكك مجالا للتشكيك ، شكر الله مساعيهم .

عقائد الوثنيين في العصر الجاهلي

١٠

ان الوقوف على عقائد الوثنيين في العصر الجاهلي يسلط اضواء على البحث الحاضر فاليك بعض عقائد الوثنيين من اصحاب الهياكل واصحاب الاشخاص والحرنانية والدهرية ، والتفصيل يطلب من مواضعه .

١ ـ اصحاب الهياكل :

وكانوا يقولون : ان الانسان ليس فى مستوى عبادة الله والاتصال المباشر به بل لابد له من واسطة ، فيتوجه اليه ويتقرب به وحيث ان الارواح لم تكن فى متناول ايديهم فزعوا الى الهياكل التي هى السيارات السبع، وكانوا يتقربون الى هذه الهياكل تقربا الى الروحانيات، ويتقربون الى الروحانيات تقربا الى البارىء تعالى لاعتقادهم بان الهياكل ابدان الروحانيات .

وكانوا يقومون بمراسيم خاصة لدى عبادة هذه الهياكل فيعملون الخواتيم على صورها وهيئتها وصنعتها، ويلبسون اللباس الخاص به فى ساعات مخصوصة من اليوم ويبخرون ببخوره الخاص ويعبدون كل واحد من تلك السيارات فى وقت معين ثم يسألون حاجتهم منها ، ويسمونها : « ارباباً » « آلهة » والله هو رب الارباب وآله الالهة (١) .

---

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٤٤ .

٢ ـ اصحاب الاشخاص

وكان هؤلاء يشتركون مع الفريق السابق ـ في بعض العقائد ـ الا انهم كانوا يعبدون اشكال السيارات بـدل السيارات نفسها لان لها طلوعا وافولا وظهوراً بالليل وخفاء بالنهار، ولهذا صنعوا لها صوراً ثابتة على مثالها ويقولون: نعكف عليها ونتوسل بها الى الهياكل فنتقرب الى الروحانيات ونتقرب بالروحانيات الى الله سبحانه وتعالى فنعبدهم « ليقربونا الى الله زلفى » (١) .

٣ ـ عقائد العرب الجاهلية :

قليل من العرب من كان يتدين بالدهرية فقالوا بالطبيعة المحيية ، والدهر المفني وكانت الحياة ـ في نظرهم ـ تتألف من الطبائع والعناصر المحسوسة في العالم السفلي ، فيقصرون الحياة والموت على تركبها وتحللها ، فالجامع هو الطبع والمهلك هـو الدهر ولكنّ أغلبهم كانوا يقرون بالخالق وحـدوث الخلق ، وينكرون البعث والاعادة وارسال الرسل من جانب الله (٢) .

ومنهم من كان يعبد الملائكة والجن ويعتبرونها بناتاً لله سبحانه . وصنف منهم كانوا من الصابئة الذين يعبدون الكواكب .

ومنهم من كان ينكر الخالق ، وحدوث الخلق والبعث وارسال الرسل ، ولكن كلا الفريقين كانوا يعبدون الاصنام ويعتبرونها مالكة لمقام الشفاعة عند الله.

ومن العرب من كان يتدين باليهودية او بالنصرانية . وكانت المدينة محط الاولى ونجران محط الثانية .

واما الطوائف المسيحية الثلاث التي كانت تختلف فيما بينها في السيـد

---

(١) و(٢) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٤٤ .

المسيح وروح القدس والاب فكانت عبارة عن: الملكانية والنسطورية واليعقوبية.

وكانت هذه الطوائف رغم اختلافاتها تشترك في عبادة المسيح الذى لم يكن غير رسول .

وفي الايات المتعرضة لذكر احتجاج ابراهيم ، اشارة الى عقائد عبدة الكواكب والاجرام السماوية (١) .

كما انه وردت في بيان عقائد المسيحيين آيات (٢) .

والايات التى شجب فيها القرآن ، الوثنية - بشدة وعنف - ترتبط بعرب الجاهلية الدين كانوا يعتنقون عقائد مختلفة اذ كان اكثرهم يعبد الاصنام باعتقاد انها الشفعاء وأنها آلهة صغار ، ومن هذه الايات - على سبيل المثال - :

« واذا رءاك الذين كفروا ان يتخذونك الا هزوا ، اهذا الذى يذكر آلهتكم وهم
« بذكر الرحمان هم كافرون » (الانبياء - ٣٧)
« ام لهم آلهة تمنعهم من دوننا لايستطيعون نصر انفسهم » (الانبياء - ٤٣)
«وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم» (الانعام- ١٠٠)
« افرأيتم اللات والعزى ، ومنات الثالثة الاخرى » (النجم ٢٠ - ٢١)

الى من تشير هذه الايات ؟

ان الهدف الاساسي في هذه الايات ونظائرها هو: النهي عن دعوة الفرق الوثنية، التي كانت تتخذ الاصنام شريكة لله في بعض لتدبير او مالكة للشفاعة على الاقل فكان ما يقومون به من خضوع واستغاثة واستشفاع بهذه الاصنام باعتبار انها آلهة صغار ، فوض اليها جوانب من تدبير الكون و شؤون الدنيا والاخرة .

---

(١) و(٢) راجع الفصل الثالث والفصل الخامس ص ٢٥٧ - ٢٧٢.

فاي ارتباط لهذه الايات بالاستغاثة بالارواح الطاهرة مع ان المستغيث بها لايتجاوز عن الاعتقاد بكونها عباد الله الصالحين .

فالمقصود من قوله سبحانه « وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً ».

وما شابهها مما تقدم في اول البحث هو الدعوة العبادية التى كان المشركون يقومون بها امام اللات والعزى ومنات او الاجرام الفلكية والملائكة والجن، وكأن الاية تريد ان تقول :

فلا تعبدوا مع الله احداً .

فلو نهى القرآن الكريم عن اشراك غير الله معه سبحانه في العبادة ، فاى ربط لهذه المسألة بمسألة دعوة الصالحين وطلب الحاجة منهم ممايقدرون عليها باذن الله واقداره :

فاذا قال القرآن الكريم:

« والذين يدعون من دونه لايستجيبون لهم بشيء » (الرعد ــ ١٤)

« والذين تدعون من دونه لايستطيعون نصركم » (الاعراف ــ ١٩٧)

« ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم » (الاعراف ــ ١٩٤)

« والذين تدعون من دونه مايملكون من قطمير » (فاطر ــ ١٣)

« قالوا : اندعو من دون الله مالاينفعنا ولايضرنا » (الانعام ــ ٧١)

« ولا تدع من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك » (يونس ــ ١٠٦)

وما سواها من الايات مما يوجد في القرآن بوفرة، فكل هذه الايات مرتبطة بالدعوة التى تكون عبادة للاصنام والكواكب والملائكة والجن ، باعتبار انها آلهة صغار وباعتبار انها معبودات ومدبرة للكون وشفعاء تامى الاختيار . ولامرية في ان اية دعوة تكون هكذا، تكون مصطبغة ــ لامحالة ــ بصبغة العبادة فاى ربط لهذه الايات بدعوة الصالحين وطلب الشفاعة منهم مع الاعتقاد بانهم لا يقدرون على شيء بدون الاذن الالهي ، ومع الاعتقاد بأنهم لايملكون اى مقام

الهي وربوبي وتدبير، وماشابههما؟! فهل يمكن قياس الدعوتين بالاخرى، وبينهما بون شاسع .

ان اوضح دليل على التباين بين هاتين الدعوتين هوان الوهابيين يعتقدون بان مثل هذا الطلب من الانبياء الصالحين شرك حرام بعد وفاتهم، وجائز مشروع حال حياتهم . وقد اثبتنا ـ فيما سبق ـ ان الموت والحياة غير مؤثرين ـ مطلقاً ـ في ماهية العمل ، وفي جوازه وعدم جوازه .

ومما سبق تبين ما في فتح المجيد اذ قال :

« وقوله : (أو يدعو غيره) : اعلم ان الدعاء نوعان : دعاء عبادة ، ودعاء مسألة ، ويراد به في القرآن هذا تارة وهذا تارة ، ويراد به مجموعهما .

فدعاء المسألة هو طلب ما ينفع الداعي من جلب نفع اوكشف ضرولهذا انكر الله على من يدعو أحداً من دونه ممن لايملك ضرا ولا نفعاكقوله تعالى (٥ : ٧٦ قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضراً ولا نفعاً والله هوالسميع العليم) وقوله (٦ ـ ٧١ قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قل ان هدى الله هوالهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين) وقال (١٠ ـ ١٠٦ ولا تدع من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك فان فعلت فانك اذاً من الضالمين » .

قال شيخ الاسلام [ابن تيمية]: فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة وكل دعاء مسألة متضمن لدعاء العبادة قال الله تعالى : (٧ : ٥٥ ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لايحب المعتدين وقال تعالى (٦ : ٤٠ ، ٤١) قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون ان كنتم صادقين ؟ بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وتنسون ما تشركون) وقال تعالى (٧٢: ١٨ وأن

المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً) وقال تعالى (١٣ : ١٤ لـه دعوة الحق ، والذين يدعون من دونه لايستجيبون لهم بشيء الا كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه ومـا دعاء الكافرين الا في ضلال) وامثال هذا في القرآن في دعاء المسألة اكثر من ان يحصر وهو يتضمن دعاء العبادة لان السائل اخلص سؤاله لله وذلك من افضل العبادات ، وكذلك الذاكر لله والتالي لكتابه ونحوه طالب من الله في المعنى فيكون داعياً عابداً .

فتبين بهذا من قول شيخ الاسلام ان دعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة كما ان دعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة » (١) .

فمن هذا البحث الضافي حول الدعوتين وكون احداهما مسألة عبادية والاخرى مسألة غير عبادية ، تتضح امور :

الاول : كيف استفاد ابن تيمية من الاية : « ادعوا ربكم تضرعا وخفية » والاية : « وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً » ان طلب الحاجة من احد تكون دعوة عبادة للمدعو » .

فاذا كانت لفظة « ادعوا » في قوله سبحانه « ادعوا ربكم تضرعاً » ولفظـة « لاتدعوا » في قوله سبحانه « فلا تدعوا مع الله » بمعنى المناداة فكيف تكون الدعوة الطلبية مستلزمة للدعوة العبادية .

ان هاتين الايتين ـ على فرض دلالتهما ـ (ولا دلالة لهما) لاتدلان على اكثر من النهي عن دعوة غير الله واما أن دعوته تكون مستلزمة لعبادته فلا يدل ظاهر الاية عليه ابداً اذ ان النهي عن الشيء ليس دليلا على كون المنهي عنه مصداقاً للعبادة .

---

(١) فتح المجيد ص ١٦٦ .

الثانی : ان الدعوة الطلبية انما تستلزم الدعوة العبادية اذا اعتقد الداعي بالوهية المدعو على مراتبها، ففی هذه الموارد تستلزم الدعوة الطلبية:الدعوة العبادية ، بل هي الدعوة العبادية عينها وليست مستلزمة لها وتكون مثل هذه الدعوة عبادة لا انها مستلزمة للعبادة .

ولكن اذا دعی الداعي احداً ، مجرداً عن الاعتقاد المذكور ، فلا تكون دعوته ـ حينئذ ـ عبادة له .

ثالثاً : من الغريب جداً ان تصح الاستغاثة بالاحياء وتكون مشروعةـ على الاطلاق ـ غافلا عن انه لوكان مطلق الاستغاثة بغير الله (حتی اذا لم تكن مصحوبة بالاعتقاد بالوهية او مالكية المستغاث) شركا لما كان لموت المدعو وحياته ای اثر في هذا القسم .

وما ورد عن النبي الاكرم من ان الدعاء مخ العبادة فالمراد هو الدعوة الخاصة اعنی ما اذا كانت مصحوبة بالاعتقاد بالوهية المدعو .

وبتعبير آخر ان المقصود بالدعاء فی الحديث المذكور انما هو دعاءالله فيكون دعاء الله مخ العبادة .

فای ربط لهذا الحديث بدعوة الصالحين التی لاتكون مقرونة بای شیء من الاعتقاد بالوهية المدعو ؟ ! !

نعم يبقی هنا سؤال وهو ان دعوة الغير وان لم تكن عبادة له على ما اوضحناه ولكنها امر محرم بحكم هذه الايات فدعوة الصالحين من الاموات من الدعوات المحرمة لانها دعوة غيره سبحانه ، ودعوة الغير منهية عنه نعم لاتشمل الايات دعوة الاحياء لانه امر جائز بالضرورة فيستنتج منها حرمة دعوة الصلحاء الماضين وان لم يكن شركا .

والجواب عنه واضح بعد الاحاطة بما ذكرناه لانالايات ناظرة الىدعوة خاصة صادرة منالمشركين وهو دعوة الهتهم وارابابهم المزعومة، والنهى عن هذه الدعوة المخصوصة لا توجب حرمة جميع الدعوات حتى فيما لم تكن بهذه المثابة .

واوضح دليل على ما ذكرناه هو ما اعترف به السائل من عدم شمول الخطابات لدعوة الاحياء وطلب الحاجة منهم ، فان خروج هذا القسم ليس خروجاً عن حكم الايات حتى يكون تخصيصاً بل خروج عنموضوعها وعدم شمولها له من أول الامر ، وليس الوجه لخروجه عن الايات الا ما ذكرناهمن ان الايات ناظرة الى الدعوة التيكان المشركون يقومون بها طيلة حياتهموهو دعوة الاصنام والاوثان بما هيالهة، بما هم يملكون لهمالنفع والضر والشفاعة والغفران ، وهذا الملاك ليس بموجود في دعوة الصلحاء .

ولاجل هذه العقيدة في حق الالهة يقول سبحانه ، في الاله الذي صنعه السامري : «هذا الهكم واله موسى فنسي، أفلا يرون ألا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً » (طه ٨٨ – ٨٩) .

ومما يدل على ماذكرناه هوتكرار كلمة « من دونه » فيالايات فانها ليست لتعميم كلدعوة متوجهة اليغيره سبحانه حتى نحتاج الياخراج بعضالاقسام اعنيدعوة الاحياء لطلب الحوائج،اودعوة الاموات لالطلب الحاجة بللتوسل والاستشفاع بل جيىء به لتبيين خصوصية هذه الدعوة . وهي دعوة الغير بظن أنه يقوم بالفعل مستقلا من دون الله كما هو المزعوم للمشركين في الهتهم .

واما طلبالحاجة ممنلايقوم(فيزعمالداعي)الابأمرهسبحانهومشيئتهبحيث لاتكون دعوته منفكة عندعوة الله سبحانه فلايصدق عليه قوله تعالى: «والذين

يدعون من دونه لايستجيبون بشيء » (الرعد ـ ١٤) .

وغيره من الايات .

بناء المساجد على القبور

قد سبق(١) مناان التبرك باثار الاولياء وعباد الله الصالحين خصوصاً التبرك بآثار النبي كان امراً رائجا بين المسلمين وعلى ذلك فبناء المساجد على القبور بعنوان التبرك مما لااشكال فيه، هذا ويظهر من بعض الايات أن اهل الشرائع السماوية كانوا يبنون المساجد على قبور اوليائهم اوعندها ولاجل ذلك لما كشف امر اصحاب الكهف تنازع الواقفون على اثارهم فمنهم من قال وهم المشركون «ابنوا عليهم بنيانا ربهم اعلم بهم » وقال الاخرون وهم المسلمون: «لنتخذن عليهم مسجداً» (الكهف ـ ٢١) .

قال الزمخشرى في تفسير قوله : ابنوا عليهم بنياناً : اى ابنوا على باب كهفهم لئلا يتطرق اليهم الناس ضناً بتربتهم ومحافظة عليها كما حفظت تربة رسول الله بالحظيرة .

وقال في تفسير قوله : قال الذين غلبوا على امرهم لنتخذن عليهم مسجداً اى قال المسلمون وكانوا اولى بهم وبالبناء عليهم : لنتخذن على باب الكهف مسجداً ، يصلي فيه المسلمون ويتبركون بمكانهم (٢) .

وقال في تفسير الجلالين : فقالوا ـ اى الكفار ـ ابنوا عليهم اى حولهم بنيانا يسترهم ، ربهم اعلم بهم ، قال الذين غلبوا على امرهم : امر الفتية وهم

---

(١) من كتابنا هذا ص ٤٧٥ .

(٢) الكشاف ج ٢ ص ٢٥٤ .

المؤمنون : لنتخذن عليهم ـ حولهم ـ مسجداً يصلى فيه (١) .

وعلى الجملة فقد اتفق المفسرون على ان القائل ببناء المسجد على قبورهم كان هم المسلمون ولم ينقل القرآن هذه الكلمة منهم الا لنقتدي بهم ونتخذهم في ذلك اسوة .

ولو كان بناء المسجد على قبورهم اوقبور سائر الاولياء امراً محرماً لتعرض عند نقل قولهم بالرد والنقد لئلا يضل الجاهل .

واما ما روي عن النبي من قوله : لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد (١) فالمراد منه هو السجود على قبور الانبياء واتخاذها قبلة في الصلاة وغيرها والمسلمون بريئون عن ذلك ، وقد اوضحه القسطلاني في كتابه ارشاد الساري في شرح صحيح البخاري .

اقتراح على كتاب الوهابية

ان كثيرا من كتابهم خلطوا في البحث بين العناوين التالية : الشرك، البدعة، المحرم .

فتجب عليهم الدقة في تطبيق هذه العناوين على افعال المسلمين فربما يكون شيء محرماً ولايكون بدعة وربما يكون محرما وبدعة ولا يكون شركاً فليس كل حرام بدعة وليس كل بدعة شركا غير انهم لا يميزون بين هاتيك العناوين ويطلقون على كل حرام ـ في زعمهم ـ شركا وبدعة .

وفي الختام نذكر القارىء ان التوسع المشهود في هذا الفصل لم يكن الا لتوضيح الحقيقة و الاصحار بها مع التحفظ على الادب الاسلامي في نقل

(١) تفسير الجلالين الجزء الثاني ص ٣ .

(١) صحيح البخاري كتاب الجنائز ج ٢ ص ١١١ .

الكلمات ونقدها ، فان صدر هناك شيء فلم يكن ذلك الا لاجل الصراحة فی القول لا للقسوة فی الحجاج والا فيجمعنا التآخی فی الله والدين: «انما المؤمنون اخوة» فنحن كما قال شاعر الاهرام :

انا لتجمعنا العقيدة أمة ويضمنا دين الهدى اتباعا
ويؤلف الاسلام بين قلوبنا مهما ذهبنا فی الهوى اشياعاً

بقيت هنا ابحاث طفيفة ملات كتب الوهابية :

١ ـ التوسل الى الله بالانبياء .

٢ ـ الاقسام على الله بمخلوق او بحق مخلوق ونحوه مثل ان تقول : اقسم عليك بفلان ، او بحقه .

٣ ـ الحلف بغير الله الذی ملا القرآن ذلك الحلف كما فی سورة الشمس فقد ورد فی القرآن قرابة اربعين حلفا بغير الله ، وقد نبهنا آنفا ان ورود شيء فی القرآن يدل على جوازه وكونه اسوة .

٤ ـ النحر والذبح باسمه سبحانه واهداء الثواب الى الاموات .

٥ ـ بناء القبور وعقد القباب فوقها .

٦ ـ الدعاء والصلاة عند قبر النبي والاسراج عنده .

٧ ـ شد الرحال لزيارة القبور .

ونرجیء البحث عن هذه العناوين الى محل آخر وقد اوضحنا حالها في بعض تآليفنا .

على اننا لانجب ان نعبر عن هذه الطائفة بالوهابية غير ان اشتهارهم بهذا واستعمالهم هذه الكلمة في حقهم سوغ لنا هذا الامر ، كيف وقد نشرت الجامعة الاسلامية في المدينة المنورة كتابا باسم الحركة الوهابية ، طبع عام ١٣٩٦ رداً على مقال للدكتور محمد البهي .

الفصل العاشر
الله والتوحيد فى التقنين والتشريع

التوحيد فى التقنين والتشريع

١ ـ حاجة المجتمع الى القانون .

٢ ـ شرائط المشرع .

٣ ـ لاتتوفر هذه الشروط الا فى الله .

٤ ـ الايات الدالة على التوحيد فى التشريع .

٥ ـ الصنف الاول الدال على عدم جواز التشريع لغير الله .

٦ ـ الصنف الثانى الدال على تقريع من يحلون حرامه ويحرمون حلاله .

٧ ـ اجابة على سؤال .

٨ ـ الصنف الثالث الدال على ان الانبياء بعثوا مع نظم كاملة للحياة .

٩ ـ ما هى معانى الشريعة والملة والدين ؟

١٠ ـ الصنف الرابع الدال على المنع من التحاكم الى الطاغوت .

١١ ـ الصنف الخامس الايات التى تذم النصارى على اعطاء الاحبار حق التشريع.

١٢ ـ الصنف السادس الايات الحاثة على اتباع الرسول .

١٣ ـ ماذا يراد من الشرك فى التشريع .

١٤ ـ سؤال واجابة .

١٥ ـ الشيعة وفكرة حق التشريع للنبى (ص) والائمة (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ـ حاجة المجتمع الى القانون .

٢ ـ شرائط المشرع .

٣ ـ لاتتوفر هذه الشروط الا في الله .

ان اتساع الحياة الاجتماعية للبشر على وجه الارض من جانب ، وغياب العيش الفردي في الكهوف والغابات والبراري شيئاً فشيئاً من جانب آخر ، يكشف من أن الانسان ميال بطبعه الى النمط الاجتماعي من الحياة ، ليتمكن بالتعاون مع أبناء نوعه من التفوق على المشكلات والمصاعب .

ومن جهة أخرى لما كان الانسان أنانياً بطبعه مشدوداً الى « حب الذات » وهو من الغرائز الاصيلة فيه فهو يريد ـ بمقتضى هذه الغريزة ـ حصر كل شيء لنفسه ، واذا يخضع للقوانين والنظم هو فلانه يرى في خضوعه للنظام ضماناً لمصالحه الشخصية ولاجل هذا اذا وجد فرصة للتمرد عليه ولم يجده مخالفا لمصالحه يتمرد عليه بحرص وولع .

و لذلك اتفق العقلاء على لزوم وجودما ينظم العلاقات البشرية ، حتى يتسنى تكوين مجتمع انساني صحيح يستطيع في ظله جميع البشر من استيفاء حقوقهم ، ومعرفة واجباتهم وفي الحياة الاجتماعية ليقوموا بها دونما تجاوز

أو عدوان . غير انه يجب علينا ان نعرف من هو الذي يقوم بهذا الواجب الاساسي.

فنقول: بما أن المقنن يريد أن يقود المجتمع البشري نحو الكمال المنشود ويعين في ضوء ذلك واجبات الاشخاص تجاه بعضهم وتجاه أنفسهم ويضمن حقوقهم ، ويقيض لهم سعادتهم المادية والمعنوية يجب ان يتوفر فيه امران اساسيان :

١ - ان يعرف الانسان بعامة خصوصياته ويكون واقفاً على أسرار الكائن البشري وعارفا باموره الروحية والجسمية .

بنحو دقيق كالطبيب الذى لايمكن ان يقوم بواجبه الا بعد أن يتعرف على أحوال المريض و أوضاعه معرفة جيدة دقيقة ليتسنى له معالجة المريض بنحو صحيح .

وبعبارة أخرى ان المقنن يجب أن يكون ملماً جيداً بعلم النفس الانسانية وعلم الاجتماع محيطاً بهما، واقفاً على حقائقهما، لتوقف غرض التشريع على ذلك ، وبالجملة يجب ان يكون واقفاً على الاحوال الفردية والاجتماعية .

٢ - يجب أن يكون منزهاً عن الهوى وعن اى نوع من حب الذات والنفعية لان حب الذات حجاب غليظ يحول دون رؤية المشرع للواقع ، ويغطي على بصره وبصيرته .

لان المرء مهما كان عادلا ومنصفاً ربما يقع بصورة لاشعورية في شباك « الهوى » ويتأثر بغريزة « حب الذات » وينحرف تحت ضغط « النفعية » عن صراط العدل المستقيم .

ويجب أن نرى الان فيمن يتوفر هذان الشرطان بنحو كامل ؟

لاريب اذا كان يتعين على المقنن أن يكون ذا معرفة كاملة بالانسان، فلاريب

أنه لايوجد هناك من يعرف حقيقة النفس الانسانية واحتياجاتها بكاملها سوى الله خلق الانسان .

ولقد أشار القرآن الى هذه الحقيقة اذ قال :

« ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (الملك ـ ١٤)

فالله الذي خلق جميع ذرات هذا العالم وركب اجزاءه ولاءم بين مختلفاته هو الذي يعلم ـ علماً تاماً ـ أسرار ما خلق ، وهو الذي يعلم ما يصلح النفس الانسانية وما يفسدها . . أحسن من غيره .

وهو بعلمه المطلق واحاطته الواسعة أدرى من غيره بعلاقات الأفراد ، وأبعادها واثارها ، ويعرف العناصر الصالحة لاقامة مجتمع صالح سعيد ، فهو أدرى من غيره بالقوانين التي تليق بالمجتمع الانساني وتسعده . هذا بالنسبة الى الشرط الاول .

* * *

وأما الشرط الثاني اعني تجرد المشرع عن أي نوع من انواع الهوى والنفعية فلابد من الاعتراف بانه لأحد هناك يتصف بهذه الصفة غيره سبحانه، فهوالموجود الوحيد الذي لانفع له في المجتمع الانساني ليخشى عليه ويحرص على حفظ وصيانته عند سن القوانين .

فهو الذي تنزه عن الغرائز ، في حين يتصف جميع أبناء البشر بحب الذات ـ التي تعتبر من أخطر آفات التشريع الصحيح ـ فهم مشدودون اليها رغم سعيهم للتخلص من مخالبها ، ومتأثرون بها مهما حاولوا عدم الخضوع لسلطانها .

وقد أشار جان جاك روسو الى هذه الحقيقة بقوله :

« لاكتشاف افضل القوانين المفيدة للشعوب لابد من وجود عقل يرى جميع

الشهوات البشرية ولكن لايجد في ذاته ميلا نحوها. عقل لايرتبط بالطبيعة ولا يخضع لضغوطها ولكنه يعرفها تمام المعرفة ، عقل لاترتبط سعادته بنا ولكنه مستعد لان يعيننا في سعادتنا » (١) .

على هذا الاساس لاتوجد فيالاسلام أية سلطة تشريعية لافردية ولاجماعية ولا يكون هناك مشرع الا « الله » وحده .

وأما المجتهدون والفقهاء فهم في الحقيقة ليسوا الا متخصصين في معرفة القانون ، وظيفتهم الكشف عن الاحكام بعد الرجوع الى مصادرها ، وبالتالي تطبيق الاحكام الشرعية على مصاديقها في بعض المجالات .

فمن مراجعة الايات القرآنية يثبت أن حق التشريع خاص بالله فقط ، ولا يحق لاحد ـ في النظام التوحيدى ـ أن يفرض رأيه على الاخرين فرداً كان أو مجتمعاً ، وأن يدعو الناس الى الخضوع لها والاخذ بها .

فالناس جميعا ـ في النظام التوحيدي ـ متساوون كأسنان المشط ـ كما قال الرسول الاعظم ـ صلى الله عليه وآله ـ:

« الناس كأسنان المشط » (٢) .

فلا فضل لاحد على أحد ، ولا امتياز .

ان الاسلام كما لم يسمح لاحد بان يختص بوضع القوانين دون سواه وحارب تلك الفكره كذلك حارب كل الطبقيات السائدة في الانظمة الطاغوتية التي تضع بعض الطبقات فوق القوانين، فالجميع سواسية امام القانون كما عبر عن ذلك الرسول الاعظم (ص) اذ قال:

« الناس امام الحق سواء » (٣) .

---

(١) العقد الاجتماعي .

(٢) حديث مشهور .

(٣) حديث مشهور .

ففي الانظمة الطاغوتية نجد الامراء والحكام والملوك وحواشيهم ومن يدور في فلكهم يعفون أنفسهم من الضرائب والرسوم ، وكأنهم بحاجة الى الشفقة والعطف والمعونة ـ رغم امتلاكهم لاضخم الثروات ـ في حين يتحتم على أفراد الشعب حتى الضعفاء أن يتحملوا تلك الرسوم الثقيلة والضرائب الباهظة ، لاعلى الحاجات المهمة فقط ، بل حتى على الابرة والخيط التي يستوردونها من الخارج ليكسوا عريهم ، ويقوا أبدانهم برد الشتاء ، وحر الصيف .

هذه هي خصائص النظم الطاغوتية ، وهي تماماً على العكس من النظام الاسلامي التوحيدي الذي لايقر أي امتياز لاحد على آخر أو لطبقة على أخرى ولا يعمل الا بميزان العدل والمساواة .

ومن الطبيعي أن هذه العدالة والمساواة في النظام الاسلامي ليستا ناشئتين الامن تنزه المشرع (اى الله) عن الهوى والنفعية وحب الذات التي يخضع لها مشرعو القوانين والنظم البشرية .

الايات الدالة على التوحيد في التقنين

ان الايات التي تعتبر حق التقنين خاصاً بالله تعالى والتي لاتأذن لاحد بأن يتعرض لهذا المقام ، كائناً من كان ، تقع على أصناف اليك بيانها :

الصنف الاول :

تدل الايتان التاليتان على أنه لايحق لاحد غير الله أن يسن القوانين،معللة بان مثل هذا الحق انما هو لمن يملك أزمة الحياة البشرية برمتها ، الذي هو نوع من السلطة عليهم، وليس هو الا « الله » تعالى دون سواه ، قال سبحانه :

« ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان

« ان الحكم الا لله أمر أن لاتعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس
« لايعلمون » (يوسف ــ ٤٠)

لقد وردت جملة « ان الحكم الا لله » في آيتين من سورة يوسف، أحداهما الاية السابقه ، والاخرى في قوله تعالى :

« وقال : يا بني لاتدخلوا من باب واحد وأدخلوا من أبواب متفرقة وما أغني عنكم
« من الله من شيء ان الحكم الا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون »
(يوسف ــ ٦٧)

غير ان المقصود من حصر الحاكمية على الله سبحانه في الاية الأولى هو الحاكمية التشريعية ، كما ان المراد من حصرها عليه في الاية الثانية هو الحاكمية التكوينية .

والدليل على ذلك هو مضامين الايتين. فالاية الاولى تهدف الى انه لايحق لاحد ان يأمر وينهي ويحرم ويحلل سوى الله سبحانه ولاجل ذلك قال ــ بعد قوله ــ «ان الحكم الا لله» : «امر ان لا تعبدوا الا اياه» فكأن احدا يسأل عن انه اذا كان الحكم مختصا به سبحانه والتشريع خاصا به فماذا أمر الله في مورد العبادة فاجاب على الفور « امر ان لاتعبدوا الا اياه » .

واما الاية الثانية فهي تهدف الى ان يعقوب لايملك لابناءه امراً ولايضمن لهم في صفحة الوجود شيئا فامور الكون كلها بيده ولابد من التوكل عليه رغم معرفة اسباب الظفر بالمطلوب و لاجل ذلك بعدما عرفهم اسباب الظفر بقوله «لاتدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة » عاد يذكرهم بانه لايضمن ــ مع ذلك ــ لهم شيئاً بقوله :«وما اغني عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله» .

واوضح دليل على كون المراد من الحكم هو الحكم التكويني امره بايكال الامور اليه في مجاري الحياة بقوله «عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون».

وعلى الجملة فالاية الاولى من الايتين صريحة في اختصاص التشريع بالله سبحانه ، لايتردد في مضمونها من له المام بمعارف القرآن .

ويقرب من هذه الاية قوله سبحانه : «ان ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام ثـم استوى على العرش يغشي الليل النهـار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين» (الاعراف ٥٤) .

فان المفسرين فسروا الامر هنا بالامر التشريعي قال الطبرسي : انما فصل بين الخلق والامر لانفائدتهما مختلفة لانه يريد بالخلقان له الاختراع وبالامر ان له ان يأمر فيخلقهبما أحب ويفعل بهم بما شاء(١).

ويمكن ان يقال ان المرادمنه هو الاعممنالامرالتكوينيوالتشريعي بقرينة والنجوممسخراتبامره فانالمراد منلفظةبامرهبقرينةالتسخيرهوالامرالتكويني وعلىذلك يمكن ان يراد من قوله له الخلق والامر الاعم منتدبيرالعالم بالامر التكوينية وتدبير المجتمع بالاوامر التشريعية .

الصنف الثاني

«يا أيها الرسول لايحزنك الذين يسارعون في الكفرمن الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذبسماعون لقوم آخرين لميأتوك يحرفون الكلم منبعد مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وانلمتؤتوه فاحذروا ومنيرد الله فتنته فلنتملكله منالله شيئاً اولئكالذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهمفي الاخرة عذاب عظيم. سماعون للكذب أكالون للسحت فان جاؤوك فاحكم بينهم اواعرضعنهم

(١) مجمع البيـان ج ٤ ص ٤٢٨ وهذه الايات كما دلـت على حصر التشريع بالله سبحانه كذلك تـدل على حصر الحاكمية بالله سبحانه وسيوافيك بيان دلالة الاية على حصر الحاكمية بالله سبحانه ولفظ « الحكم » والامر في الايتين اعم من التشريع والحاكمية.

وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً و ان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين .

وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين .

انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولاتشتروا بآياتى ثمناً قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون .

وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الظالمون .

وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين .

وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون .

وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع اهوائهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون

و أن احكم بينهم بما أنزل الله و لا تتبع أهواءهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فان تولوا فاعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وان كثيراً من الناس لفاسقون »

أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون»(المائدة من ٤١ الى ٥٠)

ولو تأمل القارىء الكريم فى مضامين هذه الايات لتبين له بوضوح أن الله تعالى منذ أن بعث الرسل والانبياء لم يأذن لاحد فى أن يشرع لنفسه ولالغيره قانوناً لقصور علم البشر ، وضئالة معلوماته ، ولذلك انزل في كل عصر أفضل ما يناسبه من الاحكام والقوانين .

فقوله «يحرفون الكلم من بعد مواضعه» اشارة الى انهم يخالفون ماقرر الله لهم من الاحكام .

وقوله «اكالون للسحت» يراد منه انهم كانوا يحرمون حلال الله ويحلون ما حرمه .

وابلغ من كل ذلك قوله :

« وعندهم التوراة فيه حكم الله »

وقوله : «انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون» .

وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون » .

وقوله « وكتبنا عليهم فيها ان النفس . . . » .

وقوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» .

وقوله «وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه» .

وقوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون» .

فهذه المقاطع توضح لنا أن ممنوعية التقنين على البشر لم تكن في الاسلام فحسب بل كانت فى كل الشرائع السماوية والماضية وان حق التقنين حق منحصر بالله فقط فهو من شأنه وفعله تعالى خاصة ولم يفوض هذا الحق الى أحد أبداً . أليس هذا القرآن يصف كل من يستبدل النظام الالهي بغيره ، بالكفر تارة وبالظلم اخرى وبالفسق ثالثة .

فهم كافرون لانهم يخالفون التشريع الالهي بالرد والانكار والجحود .

وهم ظالمون لانهم يسلمون حق التقنين الذي هو خاص بالله الى غيره .

وهم فاسقون لانهم خرجوا بهذا الفعيل عن طاعة الله .

ثم هل هناك عبارة أصرح في انحصار حق التقنين في الله وانتفائه عن غيره من قوله تعالى :

أ ـ «فاحكم بما أنزل الله» .

ب ـ «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» .

وهذا المنهاج والشرعة هي نظام الحياة لكل الامم، لكل امة حسب استعدادها وحسب حاجتها.

وحيث لايمكن للنظام الالهي أن يكون ناقصاً وعاجزاً ليكمل عن طريق النظام البشري ، لذلك ليست هناك حاجة مطلقا الى النظام البشري مع وجود النظام الالهي والقانون الرباني .

ج ـ ثم يعود القرآن مرة اخرى يؤكد بقاطعية ، أن أي اتباع لغير احكام الله ما هو الا اتباع للهوى ، والهوس اذ يقول :

«وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولاتتبع أهواءهم» .

د ـ وبالتالي يعتبر القرآن كل حكم وتشريع لاينبع من الوحي (حكما جاهلياً) فيقول بصراحة متناهية :

« أفحكم الجاهلية يبغون » .

اجابة على سؤال

يمكن أن يقال أن الرجوع الى غير الحكم الالهي انما لا يجوز اذا كان هناك حكم الهي ، أما اذا لم يكن هناك حكم لله في مورد من الموارد فلم لا يجوز حينئذ لفرد أو لشورى أن يسن قانوناً ، ويجعل حكماً لكيلا تقف حركة

الامة ، ولا يتعرقل تقدمها .

ان السؤال انما يتوجه اذا وجد مورد مثلما قاله غير ان كون المنهاج الهيا يوجب كونه في غاية الكمال والجامعية ولذلك لامجال لتدخل أي أحد في أمر التشريع. وبعبارة أخرى: ان القرآن يقسم القوانين الحاكمة على البشر على قسمين: الهي وجاهلي . وبما ان كل ما كان من صنع الفكر البشرى لم يكن الهيا فهو بالطبع يكون حكما جاهليا .

وقد أشار الى هذه الحقيقة الهامة الامام محمد بن على الباقر عليه السلام اذ قال :

« الحكم حكمان : حكم الله وحكم أهل الجاهلية فمن « اخطا حكم الله حكم بحكم أهل الجاهلية »(١)

* * *

ان القرآن الكريم يعتبر نفسه مبيناً لكل مايحتاج اليه البشر في تنظيم حياته ومعيشته اذ يقول :

« ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » (النحل ـ ٨٩)

وفي اية اخرى يجعل بيانه وتوضيح مقاصده على عاتق الوحي، قال سبحانه « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه » (القيامة ـ ١٨ ـ ١٩) .

وفي آية اخرى يعتبر القرآن ، النبي الاكرم مبيناً له، لامقتصراً على القراءة كما يقول :

« وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ولعلهم يتفكرون » (النحل ـ ٤٤)

ان للنبي ـ بحكم هذه الاية والايات الاخر ـ وظيفتين الاولى: تلاوة القرآن وقرائته على الناس حسبما نزل به الروح الامين على قلبه ، قال سبحانه : « وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث » (الاسراء ـ ١٠٦) وقوله سبحانه

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ كتاب القضاء ص ١٨ .

« لاتحرك به لسانك لتعجل به. ان علينا جمعه وقرآنه. فاذا قرآناه فاتبع قرآنه. ثم ان علينا بيانه » (القيامة ١٦ ـ ١٩) ، الثانية بيان اهدافه ومقاصده، ويشير اليه قوله تعالى « لتبين للناس » ، ولا منافاة بين ان يكون بيان القرآن على عاتق الوحي، كما يفيده قوله « ثم ان علينا بيانه » وبين ان يكون بيانه من وظيفة النبي لان ما يبينه الرسول مستند الى الوحي والتعليم الالهي .

كما انه لامنافاة بين ان يكون النبي مبيناً لمقاصد القرآن وان تكون طائفة من الايات معلومة عند اهل اللسان ، مع قطع النظر عن بيان النبي (ص) كيف لا والقرآن نزل بلسان عربي مبين قال سبحانه: «وهذا لسان عربي مبين» (النحل ـ ١٠٣) و قال سبحانه « نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين» (الشعراء ـ ١٩٣ ـ ١٩٥) وقال سبحانه « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » (القمر ـ ١٧) .

نعم لامنافاة بينهما لان القرآن مشتمل بالضرورة على المجملات في كثير من ايات الاحكام فما هو المبين راجع الى غير هذه المجملات كالصلاة والصوم وغيرهما مما بينها الرسول باعماله واقواله وقال: صلوا كما رأيتموني اصلي ـ مثلا ـ كما انه لامنافاة بين ان يكون بعد من ابعاد اية و احدة واضحاً جلياً في حين يكون البعد الاخر منه خفيا محتاجاً الى بيان الرسول و خلفائه ـ صلوات الله عليهم ـ .

وبذلك يظهر انه لامنافاة بين هذه الطوائف من الايات التي نقلنا نماذج منها.

اذا وقفت على ذلك تعرف ان ماورد عن النبي الاعظم (ص) حجة ملزمة واجبة الاتباع بحكم كونه مبيناً للقرآن لانه يرجع الى بيان الاحكام التي وردت أصولها وكلياتها في القرآن كالايات المرتبطة بالعبادات والمعاملات والسياسات.

يبقى أن نعرف أن أقوال الأئمة المعصومين مأخوذة ـ بحكم حديث

الثقلين (١) وحديث سفينة(٢) نوح ـ من النبي صلى الله عليه وآله ومنتهية اليه.

وبملاحظة هذه الامور كلها يتضح موضع القرآن وأقوال الرسول واهل بيته المعصومين ويتجلى لنا موقعهم في النظام الاسلامي .

هذا مضافاً الى أن مايدل على حجية قول النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ لاينحصر في ما ذكرنا بل هناك آيات أخرى تشهد بحجية قول النبي وفعله كقوله تعالى:

« وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى » (النجم ـ ٣ و٤)

« وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » (الحشر ـ ٧)

وغيرها من الآيات التي تدارسها المحققون في مبحث العصمة .

الصنف الثالث

ان الايات في هذا الصنف تدل ـ بجلاء تام ـ على أن الانبياء عامة ورسول الاسلام خاصة بعثوا مع نظام الهي .

واليك فيمايلي الآيات المرتبطه بهذا الصنف :

« ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات
« أن لهم أجراً كبيراً » (الاسراء ـ ٩)

ان المقصود بـ « التي هي أقوم » هو شريعة الاسلام التي ذكرت في آية أخرى بلفظة « الشريعة » اذ قال الله سبحانه :

« ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها » (الجاثية ـ ١٨)

كما أن لفظة « أقوم » التي هي صيغة التفضيل من « القائم » كناية عن صحة

---

(١) حديث الثقلين هو : « انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى » وهومشهور .

(٢) حديث السفينة هو : « مثل اهل بيتى كسفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق » وهومشهور ايضا.

أحكام القرآن واستقامتها قاطبة ، بحيث تنطبق مع الطبيعة ، وتكون معها على وفاق كامل .

ان أحكام الاسلام توفر للانسان السعادة والحياة الكريمة ، وتسوقه الى الكمال في حين لايصدق مثل هذا بالنسبة الى النظم البشرية .

فهي رغم كونها مفيدة للبشر من بعض النواحي ، الا أنها مضرة به وبحياته من جهات اخرى هامة ، وعديدة .

وتؤكد هذه الحقيقة آيات اخر مثل قوله تعالى :

« قل : انني هداني ربي الى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة ابراهيم حنيفاً »
(الانعام ـ ١٦١)

في هذه الاية ذكر الاسلام اصولا وفروعاً بقوله :

١ ـ ديناً قيماً .

٢ ـ ملة ابراهيم .

وفي آية اخرى عبر عن أحكام الاسلام بلفظة الشريعة اذ يقول :

« ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لايعلمون »
(الجاثية ـ ١٨)

في هذه الاية يترائى للقارىء أمران :

١ ـ أن النبي الاكرم ارسل مع شريعة لتربية الناس وهدايتهم، وايصالهم الى ذرى الكمال .

وحيث أن الشريعة تعني الطريقة، فلابد للطريقة، من هدف يقصد، ومقصود يراد ، وغاية تطلب وما ذاك الا الكمال الانساني المنشود ، اللائق بالانسان اكرم المخلوقات .

٢ ـ أن اتباع الاحكام غير الالهية وغير المستمدة من الوحي الالهي ـ مهما كانت الادمغة التي صنعتها ـ ليس الا اتباع للهوى.

ومن ذلك يتضح لنا موضوع (التوحيد في التقنين والتشريع) فان حق التقنين مختص بالله سبحانه ومسلوب من المجتمع البشرى وعلى ذلك فلو اشركنا في هذا الحق أحداً غير الله لعدلنا عن جادة التوحيد .

ثم ان الاية التالية تؤكد مضمون هذا الصنف وتؤيده اذ تقول :

« لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الامر، وأدع الى ربك « انك لعلى هدى مستقيم » (الحج – ٦٧)

والمنسك الوارد في الاية ليس الا الشريعة الالهية التي أنزلها الله تعالى على كل امة حسب احتياجاتها وظروفها ثم كان يحدث فيها التغيير مع مرور الزمن وتقدم الامم وتوسع نطاق حاجاتها وتكاملها ، حتى أكملها الله وأتمها في نهاية المطاف ، وان كان كل شريعة منها كاملة بالنسبة الى الظروف والامم التي أرسلت اليها .

ما هى معانى : الدين ، الشريعة ، الملة ؟

حيث وردت في الاية ١٦١ من سورة الانعام لفظة الدين والملة ــ كما لاحظناه يجدر بنا أن نوضح الفرق بين هاتين اللفظتين ولفظة الشريعة.

ان الدين حسب اصطلاح القرآن هو الطريقة الالهية العامة التي تشمل كل أبناء البشر في كل زمان ومكان ولا تقبل أي تغيير وتحويل مع مرور الزمن وتطور الاجيال، ويجب على كل أبناء البشر اتباعها ، وهي تعرض على البشرية فى كل أدوار التاريخ بنحو واحد دونما تناقض وتباين .

ولاجل ذلك نجد القرآن لايستعمل لفظة الدين بصيغة الجمع مطلقاً ، فلا يقول : « الاديان » وانما يذكره بصيغة المفرد ،كما يقول :

« ان الدين عند الله الاسلام » (آل عمران – ١٩)

« ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين »
(آل عمران ــ ٨٥)

في حين أن « الشريعة » تعني مجموعة التعاليم الاخلاقية والاجتماعية التي يمكن أن ينالها التغيير مع مرور الزمن وتطور المجتمعات وتكامل الامم ولذلك لايضير استعمال هذه اللفظة في صورة الجمع فيقال «شرائع» وقد صرح القرآن بتعدد الشريعة .

فهو رغم تصريحه بوحدة الدين ـ كما مر في الآية السابقة ـ يخبر عن وجود شريعة لكل امة ويكشف بذلك عن تعدد الشريعة اذ يقول :

« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » (المائدة ــ ٤٨)

وعلى هذا فان البشرية دعيت في الحقيقة الى دين واحد وهو الاسلام الذي كان متحد الاصول في كل الادوار والازمنة وكانت الشرائع في كل زمن وظرف طريقاً للوصول الى الدين الواحد ولم تكن الشرائع الا طرقاً للامم والاقوام، لكل قوم حسب مقتضيات عصره ومدى احتياجه .

وأما الملة ، فهي بمعنى السنن التي بها تتقوم الحياة البشرية وتستقيم، تلك السنن التي اودع في مفهومها « الاخذ والاقتباس من الغير » .

ولذلك يضيف القرآن الكريم هذه العبارة ـ لدى استعمالها ـ الى الرسل والاقوام اذ يقول ـ مثلا ـ :

« بل ملة ابراهيم حنيفاً » (البقرة ــ ١٣٥)
« اني تركت ملة قوم لايؤمنون بالله » (يوسف ــ ٣٧)

وعلى هذا تكون الملة والشريعة متحدتين معنى ومفاداً مع فارق واحد هو أن الملة تضاف الى غير الله فيقال «ملة محمد» وملة ابراهيم ، ولا تضاف الى الله تعالى فلا يقال ملة الله .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصنف الرابع :

في هذا الصنف نجدالايات تحذرمن التحاكم الى الطغاة والاخذبقوانينهم كمايقول :

« يا أيها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم
« فى شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير
« وأحسن تاويلا » (النساء ـ ٥٩)

« ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون
« أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم
« ضلالا بعيداً » (النساء ـ ٦٠)

بل ان القرآن يحذر المجتمع الاسلامي أساساً من أي ركون الى النظم الطاغوتية والابتعاد عن سنن الله وشرائعه اذيقول :

« لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله
« فقد استمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها والله سميع عليم » (البقرة ـ ٢٥٦)

« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و الذين كفروا أولياؤهم
«الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»
(البقرة ـ ٢٥٧)

« ألم تر الى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون
« للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا أولئك لعنهم الله ومن يلعن الله
« فلن تجد له نصيراً » (النساء ـ ٥١)

« ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (النحل ـ ٣٦)

«والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا الى الله لهم البشرى»(الزمر ـ ١٧)

اجل ان القرآن ـ كما رايت ـ يحذر من الركون الى الطاغوت والميل اليه فضلا عن طاعته وتسليم المقدرات اليه .

ان هذه الحقيقة تتجلى من ملاحظة الآيتين الاوليين، المذكورتين في مطلع هذا الصنف فالاية الاولى تامر باتباع الله ورسوله واولى الامر في المجتمع الاسلامي وانه اذا حدث حادث يجب رده الى الله والرسول لا الى غيرهم ثم يندد بالذين يتحاكمون الى الطاغوت رغم ادعائهم الايمان بالكتب السماوية .

وياللاسف هل سلك مجتمعنا الاسلامي ـ في القرن الاخير ـ غير هذا الطريق الوبيء وهل اتبع غير الانظمة البشرية ، وحل مشكلاته ومنازعاته الا وفق القوانين الطاغوتية التي ما انزل الله بها من سلطان .

ويمكن ان يسال : ان القوانين الاسلامية بين ثابت وابدى لايقبل التغيير مع تطور الظروف وبين متغير ومتطور فما هو موقف السلطة التشريعية تجاه القسم الثاني .

امـا الجواب فتقول : ان التغير والتطور ليس فى جوهر القانون وصلبه وانما هو في شكله وصورته والذي يجب صيانته وحفظه انما هوجوهره وصلبه لاعنوانه وصورته فبالنسبة لروابط الحكومة الاسلامية وعلاقتها مـع الاجانب ـ مثلاـ لايمكن اتخاذ نظر واحد غير متغير.

فقد توجب بعض الظروف أن تتعامل الحكومـة الاسلامية مـع الاجانب وتوسع الروابط السياسية والثقافية والتجارية معها وربما أوجبت ظروف اخرى أن تقطع هذه العلاقات أو تحرمها الى أمد أو تحددها على الاقل غير أن هذا التغيير والتبدل انما هو فى شكل هذا القانون (الحاكم على العلاقات) وفـي كيفية التطبيق والتنفيذ لافي (أصل) القانون وحقيقته. لان على الحاكم الاسلامي أن يصون مصالح الامة الاسلامية، ويحفظ مكانتها العالية، ولا يسمح لان تقع تحت سيطرة الكفار والمستعمرين. وهذا القانون هومايصرح به القرآن اذيقول:

« ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » (النساء ـ ١٤١)

وتدل الايات والاحاديث الاخرى على أن هذا القانون لايقبل التغير والتبدل أبدأ ، غاية ما في الامر أن صيانة الكيان الاسلامي قد تكون في قطع الروابط

وقد تكون في اقامتها مع الاخرين .

وانت اذا لاحظت الايتين التاليتين تقف على ان اساس السياسةالاسلامية مع الدول الاخرى مذكور فيهما بوضوح قال سبحانه :

« لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم
« وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين .
« انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا
«على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون» (الممتحنة ــ ٨و٩)

وحاصل الايتين : ان الله سبحانه ينهى عن ايجاد العلاقات الدبلوماسيةمع الامم المحاربة للاسلام ، والمسلمين الذين اخرجوهم عن اوطانهم وظاهروا على عدوانهم .

واما الامم المسالمة مع الحكومة الاسلامية فلا ضيرفي اقامة العلاقات معها وبذل البر والقسط اليهم .

قل لي بربك هل يمكن ان نعتبر عمل حكومة مصر «لاشعبها» عملا اسلاميا منطبقا مع الموازين الاسلامية التى جاء بها القرآن ؟

اوما اخرجت اسرائيل الامة الاسلامية من وطنها السليب فلسطين ؟
اوما ظاهرت على اخراجهم، وانتزعت منهم حقوقهم المشروعة وشردتهم شر تشريد ، وفرقتهم شر تفريق .

* * *

وهكذا الامر في مسألة تقوية بنية الدفاع الاسلامي فانهناك اصلاكلياًبينه القرآن على هذاالصعيد اذ قال :

« واعدوا لهم ما استطعتم من قوة » (الانفال ــ ٦٠)

فهذا القانون الذي يقرر ضرورة التفوق العسكري الاسلامي على جميع الجيوش العالمية قانون لايتبدل ولايقبل التغيير ، غاية مـا في الباب أن طريقة

تطبيقه هي التي تقبل التغيير حسب الادوار المختلفة .

ففي ما مضى كان الجيش الاسلامي يتسلح بالرماح والسهام والسيوف ويتخذ من هذه الاسلحة ما كان يضمن له التفوق والغلبة، غير ان تطبيق هذا القانون في هذا العصر يقتضي تسليح الجيش الاسلامي بأحدث الاسلحة واكثرها تطوراً، وقوة وتفوقاً ، في كل المجالات البرية والجوية والبحرية .

وخلاصة القول أن زمام التشريع الالهي ليس في ايدي الناس حتى هذا القسم من القوانين الاساسية التي ينبغي أن تساير تطور الحياة البشرية فهي ثابتة روحاً وجوهراً ، متغيرة تطبيقاً وشكلا حسب ماتقتضي الضروف المتجددة .

ومع الامعان في هذين المثالين والموردين يتضح حكم الموارد الاخرى من القوانين المتغيرة .

الصنف الخامس :

وهي الايات التي تذم اليهود والنصارى لاتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله كقوله تعالى :

«اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم» (التوبة-٣١)

كيف كانوا يتخذون رهبانهم وأحبارهم أرباباً ، هل كانوا يعبدونهم ؟ كلا، بل كانوا يعطونهم حق التشريع الذي هو من الشؤون الالهية ، فاذا أحل الرهبان والاحبار لهم شيئاً أو حرموا اتبعوهم في ذلك .

اخرج الكليني عن الامام الصادق - عليه السلام - في تفسير قول الله جل وعز، « اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله » (التوبة ٣١) :

«والله ما صاموا لهم ولا صلوا لهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم

حلالا فاتبعوهم » (١) .

وروى الثعلبي باسناده عن عدى بن حاتم قال اتيت رسول الله وفي عنقي صليب من ذهب فقال لي يا عدى «اطرح هذا الربق من عنقك» قال فطرحته ثم انتهيت اليه وهو يقرأ هذه الاية «اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا» حتى فرغ منها فقلت انا لسنا نعبدهم فقال : «أليس يحرمون ما احله الله فتحرمونه ؛ ويحلون ماحرم الله فتستحلونه» قال: فقلت بلى قال «فتلك عبادة» ...(٢)

وفي حديث آخر .

«اما والله مادعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ماجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لايشعرون (٣) .

الصنف السادس :

تحث آيات هذا الصنف على ان لايتقدم المؤمنون على الله ورسوله واتباعه على في ما يأمر وينهى اذ يقول :

«يا أيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله واتقوا الله ان الله سميع عليم» (الحجرات ـ ١)

وقد ورد في المأثور انه (ص) امر بالافطار في السفر غيران بعضهم تمردوا عليه فسماهم رسول الله عصاة (٤) .

ولاجل هذا يستنكر القرآن الكريم بشدة ـ في هذه السورة اتباع طلب النبي ـص ـ لاراء الناس ومشتهياتهم فيقول :

---

(١) و(٢) اصول الكافي ج ١ ص ٥٣ وقد روى العلامة البحراني في تفسيره البرهان احاديث جمة بهذا المضمون فراجع ج ٢ ص ١٢٠ .

(٣) البرهان ج ٢ ص ١٢١ .

(٤) وسائل الشيعة ج ٤ ص ١٢٥ باب وجوب الافطار في السفر .

« واعلموا أن فيكم رسول الله لـو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم»

أي لاصابكم بسبب ذلك العنت والنصب (الحجرات ـ ٧)

وهنـا يمكن ان ندرك عمق ما قاله الامام امير المؤمنين علي، عليه السلام اذ قال :

«لانسبن الاسلام نسبة لم ينسبها أحد من قبلي، الا وان الاسلامهوالتسليم والتسليم هواليقين ، واليقين هوالتصديق والتصديق هو الاقرار والاقرار هو الاداء والاداء هو العمل (١).

ماذا يراد من الشرك في التشريع ؟

اذا وقفت على مضـامين هذه الايات وعرفت ان الله تعالى لم يعط زمـام التشريع لاحد من عباده ، تقف على أن العدول عنه عدول عن جادة التوحيد وتورط في الشرك .

ان التقنين والتشريع مـن الافعال الالهية التـي يقوم سبحانه بها حسب ، فلو ان احداًاعتقد بان غير الله يملكهذا الحقالىجانبالله وان الحبراليهودي او الراهب النصراني مثلا او من يشاكلهما له الحق فيان يسنللناس القوانين ويعين مـن لدن نفسه لهـم الحلال والحرام ، فانـه اتخذ سوى الله رباً وبذلك نسب فعل الله الى غيره ، وتجاوز حد التوحيد بتعميم هذا الحـق على غيره سبحانه ، وكان بذلك مشركا .

فلو اعتقداحد بانلغيرهسبحانه حقالتقنين وانبيده زمام التحليلوالتحريم ومصير العباد فيحياتهمالاجتماعية والفردية فقد اتخذه ربا اي مالكاً لمايرجع الى عاجل العباد وآجلهم فلوخضع مع هذا الاعتقاد امامه صارخضوعهعبادة،

---

(١) نهج البلاغة الكلمات القصار الرقم ١٢٠ .

وعمله شركا .

ولاجل هـذا نجد القرآن يقول ان اليهود والنصارى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا اذ معنى الربوبية في هذا المورد هو امتلاك الامر وامتلاك زمام الاختيار في التحليل والتحريم في حين أن الله سبحانه لم يعط لاحد مثل هذا الاختيار.

سؤال واجابـة

اذا ثبت ان زمام التشريع بيده سبحانه دون سواه فكيف يفسر ما ورد في الاحاديث من :

١ ـ ان الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، ليكون المجموع عشر ركعات فاضاف رسول الله (ص) الى الركعتين ركعتين، والى المغرب ركعة .

٢ ـ ان الله فرض في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله (ص) صوم شعبان وثلاثة ايام من كل شهر .

٣ ـ ان الله حرم الخمر بعينها وحرم رسول الله المسكر من كل شراب .

٤ ـ ان الله فرض الفرائض (في الارث) ولم يقسم للجد شيئاً ولكن رسول الله (ص) اطعمه السدس (١).

ويمكن ان يقال : ان الله سبحانه ادب رسوله فاحسن تاديبه وعلمه مصالح الاحكام ومفاسدها واوقفه على ملاكاتها ومناطاتها ولما كانت الاحكام تابعة لمصالح ومفاسد كامنة في متعلقاتهـا وكان النبي بتعليم منـه سبحانه واقفا على المصالح والمفاسد على اختلاف درجاتها ومراتبها كان له ان ينص على احكامه سبحانه من طريق الوقوف على عللها وملاكاتها ولا يكون الاهتداء الى احكامه سبحانه من طريق التعرف على عللها باقصر من الطرق الاخر التي يقف بها النبي على حلاله وحرامه والى هذا يشير الامام امير المؤمنين بقوله :

(١) اصول الكافي ج ١ ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ الطبعة المشكولة .

« عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية لاعقل سماع ورواية فان « رواة العلم كثير ورعاته قليل » (١) .

غيران اهتداءه (ص) الى الاحكام وتنصيصه بها من هذا الطريق قليل جداً لايتجاوز عما ذكرناه وبذلك يعلم حال الائمة المعصومين(ع) في هذا المورد.

وقد يجاب عنه ان عمل الرسول لم يكن في هاتيك الموارد سوى مجرد طلب و قد نفذ الله طلبه ، لا انه قام بنفسه بتشريع وتقنين ، ويشير الى ذلك قوله : «فأجاز الله عزوجل له ذلك».

ولو أن النبي كان يمتلك زمام التشريع وكان قد فوض اليه أمر التقنين ـ على نحو ما تفيده كلمة التفويض (٢) ـ اذن لما احتاج الى اذنه واجازته المجددة ، ولما كان للجملة المذكورة اي معنى .

* * *

قد تبين من هذا البحث الضافي انه لامكان للسلطة التشريعية بمفهومها الشائع في ظل النظام الاسلامي فليس لاحد ولا لجماعة حق في سن القانون غير انه يبقى هناك سؤال وهو: ماذا يخلف هذه السلطة في الحكومة الاسلامية،نقول: يخلفها جهازان :

١ ـ فريق الافتاء، وهم المجتهدون الذين يستنبطون الاحكام الشرعية عن الادلة و هؤلاء الجماعة يستكشفون الاحكام ببركة الادلة وليست لارائهم وافكارهم من دون الاستناد الى احدى الادلة الشرعية اية قيمة .

٢ ـ فريق الشورى، ووظيفته تخطيط شؤون البلاد في الاقتصاد والسياسة والعمران على ضوء القوانين الاسلامية .

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ٢٣٤ طبعة عبده .

(٢) أي ان الله فوض هذا الحق الى رسول الله واعتزل هو ليفعل النبي ما يشاء .

و اما تفصيل عمل هذين الفريقين فموكول الى الجزء الثاني من كتابنا ، الذي يتضمن البحث عن شؤون النبوة وقيادة النبي الاعظم (ص) .

الشيعة وفكرة حق التشريع للائمة

نشر الكاتب ابراهيم السليمان الجهمان مقالا في مجلة « الدعوة » تحت عنوان «مزاعم طائفة الشيعة» جاءفيه بأكاذيب وافتراءات على هذه الطائفة هم براء منها ومما جاء فيه : ان الشيعة تزعم ان للائمة حق التشريع والنسخ (اى نسخ الاحكام) .

ان هذا الا افتراء وكذب الصقه بهم هذا الكاتب غير المكترث بما يقول ، ونحن نرشد ـ هنا ـ القارىء الكريم الى عقيدة الشيعة في حق أئمتهم بنقل ما تواتر عن امامهم الخامس ابي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ : حيث قال مخاطبا لجابر :

« ياجابر انا لو كنا نحدثكم برأينا وهوانا لكنا من الهالكين ولكنا نحدثكم باحاديث نكنزها عن رسول الله كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم » .

وفي رواية اخرى : « ولكنا نفتيهم باثار من رسول الله واصول علم عندنا نتوارثها كابراً عن كابر » .

وفي رواية محمد بن شريح عن الصادق عليه السلام :

«والله ما نقول باهوائنا ولانقول برابنا ولانقول الا ما قال ربنا»

وفي رواية عنه (ع) :

«مهما اجبتك فيه بشيء فهو عن رسول الله ، لسنانقول برابنا من شيء»(١)

الى غير ذلك من الاحاديث المتظافرة عنهم وكلها تفيد ان علومهم واحاديثهم

(١) راجع جامع احاديث الشيعة ، المقدمة ج ١ ص ١٧ .

مأخوذة عن نبيهم وجدهم الاطهر .

غير انا لانريد ان نؤاخذ بالمثل ولانريد ان نعكر الصفوفان ما نسبه الى تلك الطائفة اولى بان ينسب الى غيرهم فان منهم من يعد الصحابة ممن حق لهم التشريع ! ! ! .

يقول مؤلف «السنة قبل التدوين » انه تطلق السنة احيانا على ما عمل اصحاب رسول الله وان لم يكن في القرآن او في المأثور عنه وقدكان يفرق بعض المحدثين فيرى الحديث هو ماينقل عن النبي، والسنة ماكان عليه العمل المأثور في الصدر الاول وعلى ذلك يحمل قول عبد الرحمان بن مهدي : لم ار احداً قط اعلم بالسنة ولا بالحديث الذي يدخل في السنة من حماد بن زيد وقوله : سفيان الثوري امام في الحديث وليس بامام في السنه والاوزاعي امام في السنة وليس بامام في الحديث ومالك امام فيهما . ومن ابرز ما ثبت في السنة بهذا المعنى سنة الصحابة في الخمر، وتضمين الصناع ، ويحتج بذلك بقوله :عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ .

وبما قال علي بن ابي طالب بعد ما جلد الشارب أربعين جلدة : «كف ، جلد رسول الله اربعين ، وابوبكر اربعين وكملها عمر ثمانين وكل سنة .

و قال ابن قيم الجوزية ، في توجيه الحديث الاول : فقرن سنة خلفائه بسنته ، وامر باتباعها كما امر باتباع سنته و هذا يتناول ما افتوا به وسنوه للامة وان لم يتقدم من بينهم فيه شيء والاكان ذلك سنته . (١)

وهذه الروايات تدل على ان للصحابة سنة كسنة النبي وآراؤهم وفتاواهم حجة كحديث رسول الله فعندهم سنة ابى بكر ، سنة عمر ، وسنة علي .

وما اتفه ما رواه السيوطي في تاريخ الخلفاء قال : قال حاجب بن خليفة

---

(١) السنة قبل التدوين ص ١٨ راجع اعلام الموقعين ج ٤ ص ١٤٠ .

شهدت عمر بن عبد العزيز يخطب وهو خليفة فقال في خطبته: الاان ما سن رسول الله ــص ــ وصاحباه ، فهو دين نأخذ به وننتهي اليه وما سن سواهما فانا نرجئه .(١)

وفي محاورة ثعلبة بن ابــى مالك القرضي مع عبد الملك بــن مروان : وليست سنة احب الي من سنة عمر وقد اخر صلاته الى مزدلفة (٢) .

ومنهم من يجعل قول الصحابي حجة ، مــن دون تسميته سنة ، فقد نقل الشيخ ابو زهرة عن ابن القيم انه استدل على حجية ارائهم بنحو ستة واربعين وجها .

نعم خالف الشوكاني في المقام وجاء بالحق حيث قال : والحق ان قـول الصحابى ليس بحجة ، فان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الانبينا محمداً وليس لنا الا رسول واحد والصحابة ومن بعدهم مكلفون على السواء باتباع شرعه والكتاب والسنة فمن قال : انه تقوم الحجة مـن دين الله بغيرهما فقد قال في دين الله بما لايثبت واثبت شرعا لم يأمر الله به (٣).

وما ذكره الشوكاني حق والحق احق ان يتبع وقال سبحانه « ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» [النحل ١١٦] .

وقال سبحانه «ءآلله اذن لكم أم على الله تفترون» [يونس– ٥٩].

ان حق التشريع من حقوقه سبحانه لم يعطه لاحد حسب مفاد هذه الايات ولم يشرك فيه احداً غير ان بعض اهل السنة قـد جانب الحق واثبته للامراء ، وراء الصحابة يسمونه « صوافــي الامراء » .

فعن المسيب بن رافع قال : اذا كان الشيء من القضاء وليس في الكتاب

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ١٦٠ .

(٢) طبقات ابن سعد ج ٥ ص ١٧٢ .

(٣) راجع ص ٢٣١ ـ ٢٣٩ كتاب بحوث مع اهل السنة والسلفية .

ولافي السنة سمي«صوافي الامراء» فجمع له اهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق (١) .

وعن هشام بن عروة قال : ما سمعت ابى يقول في شيء قط برأيه ، قال : ربما سئل عن الشيء فيقول هذا من خالص السلطان (٢) .

وبالاسناد عن ابي هرمز قال : ادركت اهل المدينة ما فيها الكتاب والسنة والامر ينزل فينظر فيه السلطان (٣) هـذا وذاك بل وغيره مـن الكلمات تفيد ـ بصراحة ـ ان الصحابة والامراء لهم حـق التشريـع والتقنين وان ارائهم ونظرياتهم تعد احكاما الهية ـ حسب منطق اهل السنة ـ وعلى ذلك فرعوا حجية القياس والرأي للعلماء قائلين بانا امرنا بطاعة اولى الامر بمقتضى قوله « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم » فيدخل في هذه الاطاعة ماقالوه بقياس اورأى (٤) .

ولقد اشبع الكلام في المقام العلامة الحجة السيد مهدي الروحاني فـي كتابه القيم بحوث مع اهل السنة والسلفية فراجعه .

وقد عد الاستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه مصادر التشريع الاسلامي في ما لانص فيه،من الادلة: اجماع اهل المدينة وقول الصحابى واجماع اهل الكوفة واجماع الخلفاء الاربعة فـراجع ص ١٠٩ واقرأ ما فيه ثم اقض فـي التهمة التي الصقها الجهمان بالشيعة وان اي طائفة احرى بهذه النسبة .

---

(١) جامع بيان العلم ج ٢ ص ١٧٤ .

(٢) جامع بيان العلم ج ٢ ص ١٤٧ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) لايخفى ما في هذا الاستدلال من الوهن والضعف .

الفصل الحادى عشر

الله والتوحيد فى الطاعة

الله والتوحيد في الطاعة.

١ ــ انحصار حق الطاعة في الله .

٢ ــ الطوائف التي وجب طاعتها باذن الله .

٣ ــ الرسول الاعظم (ص) .

٤ ــ وظائف الرسول .

٥ ــ اولو الامر .

٦ ــ الوالدان .

٧ ــ محدودية اطاعتهما .

انحصار حق الطاعة في الله سبحانه .

تعتبر مسألة التوحيد في الطاعة من اهم مسائله والمراد منه الاعتقاد بأنه ليس هناك من تجب طاعته بالذات الا الله تعالى ، فهو وحده الـذي يجب أن يطاع وتمتثل أوامره واما طاعة غيره فانما تجوز اذا كانت باذنه وامره والا تكون محرمة ووجه ذلك هو ان الطاعة من شؤون المالكية والمملوكية ، ومن فروع الربوبية والمربوبية فالمالك للوجود باسره ورب الكـون الذي منه واليه كـل شؤوننا هو الذي يجب أن يطاع دون سواه ، ولاتعني الطاعة ـ في الحقيقة ـ سوى أن نضع ماوهبنا من آلاء ونعم بما في ذلك «وجودنا» ، و «ارادتنا» ـ في الموضع الذي يرضاه ولاريب أن المروق من هذه الطاعة لايكون الاظلماً تقبحه العقول السليمة ، وتنفر منه الطباع المستقيمة .

وبعبارة أوضح ان التوحيد في الطاعة يعد في الحقيقة من شؤون التوحيد في الافعال .

فعند ما نعتقد بأنه ليس للكون الاخالق ومنعم واحد وأن وجـود العالم مستمد من ذلك الخالق المنعم ، في هذه الصورة يتعين بـالضرورة ان نعترف

بأنه ليس فى الوجود سوى مطاع واحد هو الذي تجب طاعته دون غيره والى ذلك يشير قوله سبحانه «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد (فاطر ــ ١٥) .

ولاجل ذلك نجد القرآن الكريم يطرح مسألة الطاعة لله وحده مشعراً بانحصارها فيه اذ قال :

« فاتقوا الله ما استطعتم وأسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيراً لانفسكم » (التغابن ــ ١٦)

وتقرب من ذلك الاية التالية حيث تمدح فريقاً من المؤمنين بأنهم يسمعون أوامر الله ويطيعونها مشعرة بانحصار الطاعة فيه سبحانه اذ تقول .

« وقالوا : سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير » (البقرة ــ ٢٨٥)

وفى اية ثالثة تصرح بان النبي لا يطاع الا باذنه سبحانه :

« وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » (النساء ــ ٦٤)

فهذه الاية تفيد ــ بوضوح ــ أن طاعة النبي فرع لطاعة الله ، وأنها فى طول طاعته تعالى وليس فى عرضها ومصافها ، بمعنى أنها ليست واجبة بذاتها وأن النبي ليس مطاعاً بذاته ، فلو لم يأمر بها لما وجبت طاعته ولماكان مطاعاً .

وفى اية رابعة تعد طاعة النبي طاعة الله نفسه اذ تقول:

« ومن أطاع الرسول فقد أطاع الله » (النساء ــ ٨٠)

فاذا كان هذا حال النبى فحال غيره اوضح، فتلخص انه ليس هناك من تجب طاعته بالذات الا الله سبحانه واما طاعة غيره فانما تجب بامر من تجب طاعته بالذات.

الذين تجب طاعتهم بأمره :

يصرح القرآن الكريم بوجوب طاعة طوائف خاصه باذنه وامره ، وفى مقدمهم النبى الاكرم ثم اولى الامر من المؤمنين ثم الوالدان .

ولماكان البحث عن المطاع الثاني يرتبط بمباحث الحكومة والولاية التي تأتي في الجزء الثاني لذلك من هذا الكتاب نرجىء البحث عنه الى ذلك الجزء ونخص البحث فى هذا الفصل بالاول والثالث فنقول :

١/ الرسول الاكرم.

ان النبي الاعظم ـ ص ـ ممن افترض الله طاعته والانقياد لاوامره والانتهاء عن نواهيه و هذه حقيقة صرحت بها الايات التالية مضافا الى الايات التى مر ذكرها عليك:

وهذه الايات هي:

«قل: أطيعوا الله، والرسول، فان تولوا فان الله لايحب الكافرين» (آل عمران-٣٢)
« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » (النساء ـ ٥٩)
« وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، واحذروا » (المائدة ـ ٩٢)
« وأطيعوا الله، ورسوله، ان كنتم مؤمنين » (الانفال ـ ١)
« يا أيها الذين آمنـوا أطيعوا الله ورسوله، ولا تولوا عنه وانتم تسمعـون »
(الانفال ـ ٢٠)
« وأطيعوا الله ورسوله، ولا تنازعوا فتفشلوا » (الانفال ـ ٤٦)
« قل: أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، فان تولوا فانما عليه ما حمـل، وعليكم ما
« حملتم، وان تطيعوه تهتدوا » (النور ـ ٥٤)
« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم »
(محمد ـ ٣٣)
« وأطيعوا الله، ورسوله، والله خبير بما تعملون » (المجادلة ـ ١٣)
« وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول فان توليتم، فانما على رسولنا البلاغ المبين »
(التغابن ـ ١٢)

وقد ورد لزوم طاعة النبي في آيات اخرى في صورة التسوية، بين طاعة الله وطاعة الرسول مثل قوله:

« ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم » (النساء ـ ٦٩)
« من يطع الرسول فقد أطاع الله » (النساء ـ ٨٠)
« ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتقه فأولئك هم الفائزون » (النور ـ ٥٢)

« ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً » (الاحزاب - ٧١)

« ومن يطع الله ررسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار » (الفتح - ١٧)

« ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله » (التوبة - ٧١)

« وأقمن الصلاة وأتين الزكاة وأطعن الله ورسوله » (الأحزاب - ٣٣)

ثم يعود القران فيصف معصية الرسول بالكفرلان رد الرسولوالتمردعليه رد على الله وتمرد عليه اذ يقول :

«قل: اطيعوا الله والرسول، فان تولوا فان الله لايحب الكافرين» (آلعمران-٣٢)

وعلى هذا الاساس يعتبر القرآن تكذيب النبيبمثابة التكذيبلله والجحد لاياته سبحانه اذيقول:

« وقد نعلم انه ليحزنك الذى يقولون ، فانهم لايكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » (الانعام - ٣٣)

وعلى هذا يعتبر تكذيب القرآن ، وتكذيب النبي بلوتكذيب أيشخص أو شيء مرتبط بالله ارتباطاً مسلماً، تكذيباً لله تعالى ، فى الحقيقة .

ماهو المراد من اطاعة النبى ؟

ان النبى الاعظم بما هو نبى ورسول كان يتحمل من جانبه سبحانه اموراً ووظائف هامة تنبع من صميم نبوته ورسالته ونشير الى اهمها :

الاول-تلاوة وتعليمالاياتالقرآنية، التىكانينزلبها أمينالوحيجبرائيل، علىقلبهالشريف،تلكالاياتالتىكانت تتضمنالاوامروالنواهىالالهيةمثلأقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة وما شابه ذلك .

الثاني - ابلاغ الاحكام والاوامر والنواهي بالبيان الشخصي والمرادمن البيان الشخصي هو «الاحاديث» والالفاظ التى يكون انشاؤها من النبي نفسه، فيما يكون معانيها من جانب الله تعالى ، وهو ما يطلق عليه «الحديث النبوي»

حسب ما اصطلح عليه .

ولم يكن للنبي ـ في ابلاغه لرسالات ربه من شأن ـ سواء أكان عن طريق تلاوة القرآن أم عن طريق أحاديثه ـ الا كونه رسولا ومبلغا لاوامره ونواهيه سبحانه.

واذا ماوجدنا القرآن الكريم يصف النبي بأنه : «الشاهد والبشير والنذير» وما شابه ذلك فان تلك الاوصاف ليست ناظرة الا الى هذه الوظائف التي ما كان للنبي فيها من دور الا دور المبلغ حسب .

الثالث ـ اعمال الولاية الالهية الموهوبة له من الله سبحانه بقوله :« النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» (الاحزاب ـ ٦) ومن الواضح ان اعمالها يحتاج الى اصدار اوامر ونواهى الى المؤمنين ولا ينجح النبي في هذا المقام الا ان يكون مطاعاً بين امته .

وهذا كمالو امر بتجييش الجيش ، والنفر الى الجهاد ، ومكافحة الظالمين الى غير ذلك مما يتقوم به اصلاح المجتمع . ولاجل ذلك عد الله سبحانه مخالفة النبى معصية ربما توجب الخروج عن الدين .

وما ورد من الايات الدالة على لزوم طاعة النبى ناظرة الى هذا القسم من الاوامر الناشئة من هذا المقام . ان مقام النبى فى هذه الصورة هو مقام القائد الذي يأمر من يكون تحت قيادته وامرته اوينهاه، وليس مقام الابلاغ المحض الذي ليس له شأن سوى ابلاغ احكامه سبحانه .

فقد تقتضى المصالح الاسلامية ـ مثلا ـ أن يدفع المسلمون ـ عدا الحقوق المالية الواجبة عليهم ـ مبالغ اضافية فى سبيل المصالح الاسلامية أو قد يطلع النبى ـ ص ـ على ظلم رجل لزوجته ـ ويرى فى استمرار العلاقة الزوجية بينهما حرجا لا يطاق و عسراً لا يتحمل وفى مثل هذه الصور يأمر النبى (ص) بدفع الضرائب الخاصة للدولة الاسلامية واطلاق سراح الزوجة حسماً لمادة الفساد ، ويجب على المؤمنين اطاعته، والى ذلك يشير قوله سبحانه :

«وماكان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم،
« ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبيناً » (الاحزاب - ٣٦)

وفي هذه الاية التي تتحدث عن معصية الله والرسول ليس المقصود هو معصية الرسول بما هو مبلغ لرسالات الله واحكامه ، اذ ليس في هذه الحالة للرسول الاعظم اي أمر ونهي حتى تعد مخالفته مخالفة للرسول بل هو في هذه الحالة ليس الا مبلغاً ومنبئاً ورسولا بين الله وعباده .

ان معصية الرسول انما تتحقق اذاكانت الاوامر صادرة عن موقع القيادة والامرة وعند ذلك يعد الامر والنهي أمراً ونهيا له وتعد المخالفة مخالفة له.

والعجب ان صاحب المنار حصر اطاعة النبي في مورد الاحكام التي امر الله رسوله ان يبلغها عنه حيث قال : «قضت سنة الله بان يبلغ عنه شرعه للناس رسل منهم وتكفل عصمتهم في التبليغ ولذلك وجب ان يطاعوا في ما يبينون من الدين والشرع .

مثال ذلك ان الله تعالى هو الذي شرع لنا عبادة الصلاة وامرنا بها ولكنه لم يبين لنا في الكتاب كيفيتها وعدد ركعاتها ولاركوعها ولاسجودها ولاتحديد اوقاتها فبينها الرسول بامره تعالى اياه بذلك في مثل قوله «وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » (النحل - ٤٤) .

فهذا البيان بارشاد من الله تعالى فاتباعه لاينافي التوحيد ولاكون الشارع هو الله وحده » راجع المنار ج٥ ص١٨٠ .

وضعف هذا الكلام ظاهر اذ ليس للنبي الاكرم في هذا المضمار اي امر ولانهي وانما هو مجرد مبلغ اومذكر وليس له عليهم أية سلطة وسيطرة واليه يشير قوله سبحانه :

« فذكر انما انت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » (الغاشيه ٢١ - ٢٢)

نعم في مجال الحاكمية التي يحتل النبي (ص) فيها دست الحكومة ، يكون له الامر والنهي.

٢/أولو الامر

ان الفريق الثاني الذي اوجب الله طاعتهم علينا من سماهم الله سبحانه بأولي الامر ويكون لهم بالتالي مقام الامرية والقيادة في المجتمع الاسلامي ، حيث قال : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تأويلا » (النساء ـ ٥٩) .

وبما أن التعرف على اولي الامر في المجتمع الاسلامي انسب بمباحث القيادة والحكم نرجيء البحث عنه الى الجزء الثاني الذي يتكفل بتحليل مباحث النبوة في الكتاب العزيز ونبحث عنه عند البحث عن الرسول الخاتم والنبي القائـد .

٣/الوالدان

اتفق المسلمون ـ اقتداء بالكتاب العزيز ـ على حرمة مخالفـة الوالدين مستندين الى قوله سبحانه :

« وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما « اوكلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً » (الاسراء ـ ٢٣)

اذ لو كانت لفظـة « أف » التي توجب انزعاجهما محرمة فمن الاولى ان تكون مخالفتهما في سائر الامور التي توجب انزعاجهما بكثرة حراماً ايضا ، نعم اطاعتهما وان شئت قل : حرمة مخالفتهما محددة بما اذا لم يأمرا بالشرك بل بما اذا لم يأمرا بما فيه معصية الله .

لان القرآن لما نهى عن طاعة امر المسرفين في قوله: « ولا تطيعوا أمـر المسرفين (الشعراء ـ ١٥١) وعن طاعة الاثم والمكذب والغافل في قوله :«ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » (الانسان ـ ٢٤) وقوله سبحانه «فلا تطع المكذبين» (القلم

ـ ٧) وقوله سبحانه «ولا تطع من اغفلنا قلبه عنذكرنا واتبع هواه » (الكهف ـ ٢٨)،وجب علينا ان لانطيع امر من يأمر بمخالفة الله ومعصيته فان ذلك يشبه امر من اغفل الله قلبه او صار من المكذبين و المسرفين سواء في ذلك الوالدان و غيرهما وبذلك تكون دائرة الاطاعة اضيق مما سبق فتتحدد الاطاعة عندئذ بما لم تكن دعوتهما دعوة الى معصية الله ومخالفته ـ على الاطلاق ـ.

لقد دعى القرآن الكريم المجتمع البشري الى تكريم مقام الوالدين و احترامهما ، و اطاعتهما ، و لكنه ذكر ـ في نفس الوقت ـ بنقطة مهمة و جديرة بالاهتمام و هي : أن محبة الابناء لابائهم و أمهاتهم يجب أن لا تكون محبة عمياء ، ولا أن تكون طاعتهم لهم طاعة غير محسوبة تسبب في الخروج عن حدود العدالة .

فان على الابناء أن لا يكتموا الشهادة الحقة حتى لو كانت ضد آبائهم و أمهاتهم لو كانوا ظالمين حقاً .

فها هو القرآن الكريم يقول في هذا الصدد :

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين « والاقربين » (النساء ـ ١٣٥)

فلو دعى أحد الوالدين ولده الى الشرك ، وجب أن يقاومهما ، فلا تجره مودته وعاطفته الى اختيار الباطل ولا ينساق وراء مادعى اليه الابوان بدافع المحبة ،كما يقول القرآن الكريم :

« وان جاهداك على أن تشرك بي ماليس لك به علم فلا تطعهما » (لقمان ـ ١٥)

« وان جاهداك لتشرك بي ماليس لك به علم فلا تطعهما » (العنكبوت ـ ٨)

ولقد أشار الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع) الى حق اطاعة الوالدين المحدود ، في عبارة مقتضبة له ، اذ قال :

« **فحق الوالد على الولد أن يطيعه ـ اى الولد يطيع والده ـ في كل شيء الا في معصية الله** » (١) .

(١) نهج البلاغة الكلمات القصار . رقم ٣٩٩ .

الفصل الثانى عشر
الله والتوحيد فى الحاكمية

الله وانحصار حق الحاكمية فيه

١ ـ انحصار حق الحاكمية فيه سبحانه .

٢ ـ الآثار السيئة لفقدان القائد .

٣ ـ الاقتداء بسيرة النبي (ص) .

٤ ـ الولاية والحاكمية لله سبحانه .

٥ ـ الولاية لله سبحانه لا الامرة والادارة .

٦ ـ كلمة أخيرة .

١ ـ الحكومة ضرورة اجتماعية :

بالرغم من تصور البعض بأن «الحرية» وقيام « السلطة الحكومية » أمران متناقضان لايجتمعان أبداً وأن صيانة الحرية الفردية تقتضي ـ بالضرورة ـ أن نحذف « الحكومة والدولة » من قاموس الحياة البشرية .

وبالرغم من تصور أن الدول والحكومات هي ما تتألف ـ دائماً ـ من الاقوياء ، وتراعي حقوقهم ومصالحهم على حساب حقوق الضعفاء ومصالحهم.

وكذا بالرغم من تصور أن الانسان طيب ذاتاً وأنه مخلوق عاقل وعالم فلا حاجة اذن الى وجود دولة تنظم أموره وتدبر شؤونه وتحفظ مصالحه .

على الرغم من جميع تلك التصورات والمزاعم التي تكشف عن نوع من السفسطة والسذاجة ولا تنتج سوى الفوضى والهرج والمرج فان ضرورة وجود حكومة في حياة البشر في غاية الوضوح بحيث لايحتاج الى دليل وبرهان أبداً .

ان الضرورة تقضي بقيام دولة تصون الحريات الفردية الى جانب المصالح الاجتماعية وتسعى في تنظيم الطاقات وتنمية المواهب، وتوقف أبناء المجتمع على واجباتهم ، وتجري القوانين الالهية أو البشرية .

ولاجل هـذا اعتبر جماعة مـن الفلاسفة و العلماء الكبار (كأفلاطـون وارسطو وابن خلدون (١) وغيرهم) وجود الدولة ضرورة حيوية لابد منها .

ولم يشذ عن ذلك الا (ماركس) الذي اعتبر وجود الدولة أمراً ضرورياً مادام هناك وجود للصراع الطبقي ، أمـا مع انتشار الشيوعية واستقرار النظام الشيوعي في العالم كله فلا حاجة اليها .

غير أن ماركس نظر الى الحياة البشرية من زاوية واحدة هي زاوية «الصراع الطبقي» في حين ان للحياة البشرية زوايا اخرى لو نظر اليها ماركس، وطالعها بموضوعية ودقة لما حكم بعدم الحاجة الى الدولة ولما دعى الى زوالها حتى بعد انتشار الشيوعية ـ حسب نظره ـ .

لان سبب النزاع والاختلاف بين افراد البشر لاينحصر في الصراع الطبقي فقط بحيث لو زال هذا الصراع لاصبحت الارض جنة عدن ، بل هناك الغرائز البشرية كغريزة حب الجاه ، وحب الذات ، وغيرها من الغرائز غير المهذبة ، هي أيضا منشا الصراع والاختلاف بين البشر الى جانب « الصراع الطبقي ».

ثم على فرض ان لايكون هناك صراع طبقي فضرورة وجود الحكومة لاجل ادارة المجتمع من زواية للقيام بحوائجها الاجتماعية امر لامناص منه.

فالمجتمع الذي زال فيه الصراع الطبقي لايشذ عن سائر المجتمعات في احتياجه الى من يدير اموره من تأمين سكنه وصحته وتعليمه وتربيته ومواصلاته البرية والبحرية والجوية ، والفصل في خصوماته في ما لايرجع الـى الامور الطبقية الى غير ذلك من الشؤون التي لامناص منها لاقامة المجتمع مما يحتاج الى المؤسسات ، وادارة شؤونها .

فلابد من مؤسسات تقوم كـل واحدة منها بناحية من هذه الامور وتنظيمها

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤١ ـ ٤٢ .

ولانعنى من الحكومة الا هذا .

وعلى اى حال فلابد من دولة توقف الناس على وظائفهم القانونية، وتعاقب المخالفين المتجاوزين وتعيد الحقوق المهضومة الى ذويها ، وتصون النظام والانضباط الاجتماعي الذى يمثل قاعدة السعادة ورمز بقاء المدنية ، واساس استمرار الحضارة وسبب تقدم البشرية فى المجالات المادية والمعنوية .

وخلاصة القول : ان حفظ النظام الاجتماعى والحضارة الانسانية وتعريف أفراد المجتمع بواجباتهم، ومالهم وما عليهم من الحقوق ، ورفع أي نزاع وتصارع في حياة الجماعة أمور تحتاج الى : مرجع قوي يقوم بهذه المهام الضخمة ، وهذا الواجب الانسانى الشريف ويحفظ بالتالي أساس الحضارة الذي هو حفظ النظام الاجتماعي وصيانته من التقهقر والانحطاط .

ان حقيقة الاسلام ليست الاسلسلة من « الاصول والفروع » المنزلة من جانب الله والتى كلف رسول الله (ص) بدعوة الناس اليها وتطبيقها على الحياة فى الظروف المناسبة ، ولكن حيث ان تطبيق طائفة من الاحكام التى تكفل استقرار النظام في المجتمع لم يكن ممكناً دون تشكيل حكومة وقيام دولة ، لذلك اقدم النبي صلى الله عليه وآله بحكم العقل، وبحكم ماكان له من الولاية المعطاة له من قبل الله، على تشكيل دولة.

على أن الحكومة ليست بذاتها هدف الاسلام بل الهدف هو تنفيذ الاحكام والقوانين وضمان الاهداف الاسلامية العليا ، وحيث أن هذه الامور لاتتحقق دون أجهزه سياسية، وسلطات حكومية لذلك قام النبي(ص) بنفسه بمهمة تشكيل مثل هذه الدولة وتأسيس مثل هذه الحكومة .

والخلاصة أن اجراء حد السرقة والزنا على السارق والزاني وتنفيذ سائر الحدود والعقوبات ومعالجة مشاكل المسلمين ، وتسوية نزاعاتهم في الامور

المالية والحقوقية ، ومنع الاحتكار والغلاء، وجمع الضرائب الماليةالأسلامية وتوسيع رقعة انتشار الاسلام،ورفع الاحتياجات الأخرى فيالمجتمعالاسلامى وغيرها لايمكن أن تتحقق دون وجود أميرجامع وزعيم حازموبدون حكومة، وزعامة مقبولة لدى الامة .

وحيث يتوجب علىالمسلمين الان أن يطبقوا الاحكامالأسلامية بحذافيرها من جانب ، وحيث ان تطبيقها على الوجه الصحيح لايمكن دون تاسيس سلطة يخضعلها الجميع من جانبآخر، لهذاكله يتحتم أن تكون لهمأجهزة سياسية وتشكيلات حكومية ، في اطار التعاليم و القيم الاسلامية ليستطيعوا بها أن يتقدموا ـ فى كل عصرـ جنباً الىجنب معالمتطلباتالمتسحدثة والاحتياجات المتجددة .

لقد أشار الامام أميرالمؤمنين علي عليه السلام الىضرورة تشكيل مثلهذه الحكومة بل الىضرورة وجود حاكم ما مرجحاً الحاكم الجائر علىالفوضى الاجتماعية والهرج والمرج الذى يستتبعه عدم وجود حاكم ، واشار فى نفس الوقت الى أن الحكومة في منطق الاسلام ليست هى الهدف ، بل هي وسيلة لاستقرار حياةكريمة آمنة حتى يتمتعكل فرد بحقوقه العادلة .

لقد أشار الامام علي الىأن الدولة ـ فينظرالاسلام ـ وسيلةلحفظ النظام الاقتصادي والا من والدفاع وأخذ حقوقالمستضعفين من الاقوياءالمستكبرين اذ يقول :

« انه لابد للناس من أمير ، بر أو فاجر ، يعمل فى امرته
« المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الاجل
« ويجمع الفيء ويقاتل به العدو، وتأمن به السبلويؤخذ
« به للضعيف من القوى » .

وفي رواية اخرى قال :

« أما الامرة البرة فيعمل فيها التقى .
« وأما الامرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقى ، الى أن تنقطع
« مدته ، وتدركه منيته »(١) .

وعلى هذا البيان يكون وجود الدولة ضرورة اجتماعية لامناص منها .

اضف الى ذلك أن النبي (ص) كلف بعد رجوعه من حجة الوداع في غدير خم بأن ينصب علياً خليفة من بعده لامرة المسلمين ، من جانب الله ، وكان الامر الالهي مصدراً بقوله تعالى :

« يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك »

ثم يجسد الله أهمية هذا الموضوع وخطورته القصوى بان عدم ابلاغ ما اوحى اليه في امر الخلافه يساوى عدم ابلاغ الشريعة رأساً ، اذ قال تعالى :

« فان لم تفعل فما بلغت رسالته » (المائدة ـ ٦٦)

ان هذه الاية كما تدل على مقام الامام وعظيم مكانته تكشف ـ كذلك ـ عن أهمية مقام الامامة وخطورة قيادة المجتمع لانه بسبب الامام القائد تشرق أشعة العدالة على المجتمع البشرى ولا تغيب .. وهو الذي بسببه تبقى التعاليم الالهية حية مصانة من كل تحريف وبسببه تصل البشرية الى شواطىء السعادة المادية والمعنوية على السواء .

الاثار السيئة لفقدان القائد :

لقد بلغ الاسلام في حرب (احد) أخطر مراحله، حيث عمد العدو الى بث الشائعات عن مقتل النبي (ص)، وفي هذه اللحظة الحساسة التي شعر المسلمون فيها بفقدان الزعيم والقائد ، خطرت في أذهان البعض فكرة العودة الى الجاهلية والارتداد

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ٣٩ .

على الاعقاب ، وراح هذا البعض يقول : لم نحارب وقد مات رسول الله ، فنزل القرآن يوبخ من لهج بهذه الكلمة وقال :

« ومـا محمد الا رسول ، قدخلت من قبله الرسل ، أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين »
(آل عمران – ١٤٤)

ولو أن شائعة مقتل النبي لم تكذب بظهوره(ص) عند أصحابه لال نظـام المسلمين الى التمزق حتماً ولانتهى الامر بمقتل فريق وفرارآخرين في أسوء نكسة عرفها التاريخ. فهل من الصحيح ان تهمل مسألة القيادة وهي بهذهالدرجة من الخطورة والاهمية في حياة الشعوب ؟

وهل من الصحيح أن لايقدم المسلمون على ايجادها لتنظيم حياتهم لكي يستتب الامن والسلام .

الاقتداء بسيرة النبي (ص) :

كان الرسول الاكرم (ص) اذا بعث سرية الى الجهاد عين أمراء متعددين لتلـك السرية يتوالون على قيادتها لكي لاتبقى دون آمر اذا أصيب أحدهم ، فتصبح كالقطيع بلا راع تنال الذئاب من أطرافها، وتتخطفها أيدي المخاطرمن جوانبها .

ولما كان القرآن الكريم يأمرنا باتباع سيرة الرسول والاقتداء به وجعلـه قدوة وأسوة فيقول :

« لقدكان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر، وذكر الله كثيراً »
(الاحزاب – ٢١)

توجب علينا ان نجعل حياة النبي وفعله اسوة لنا حتى في موضوع تشكيل الدولة .

ولقد أدرك المسلمون ـ بعد وفاة النبي ـ ضرورة وجود قائد للامة،وامام للمسلمين ، فاتفقوا على وجود زعيم لهم بعد وفاة نبيهم فصاروا فرقتين فرقة تزعم ان حل هذه المشكلة بيد الامة وان لها تنصيب من يشغل هذه المنصة في حين ان فريقا اخر راح يستمد من نصوص النبي ويقول ان النبي قد سد هذا الفراغ ولم يهمل أمر الخلافة والقيادة ، وعين القائد و الخليفة من بعده . وبالتالى لم يكن بين المسلمين واحد ينكر ضرورة وجود الامير والقائد .

وانطلاقا من الاهمية التي تكمن في تأثير الحكومة في اصلاح أمر الناس عاجلا وآجلا قال الامام الصادق عليه السلام في حديث مقتضب له :

« لايستغنى أهل كل بلد من ثلاثة ، يفزع اليه فى امر « دنياهم وآخرتهم فان عدموا كانوا همجاً: فقيه عالم « ورع وأمير خير مطاع وطبيب بصير ثقة » (١) .

كما صرح الامام امير المؤمنين علي بن ابى طالب(ع) بهذه الفريضة الدينية في احدى خطبه اذ قال :

« والواجب في حكم الله والاسلام على المسلمين بعدما يموت امامهم « او يقتل ، ضالا كان أو مهتدياً ، مظلوماً كان أو ظالماً ، حلال الدم ، « أو حرام الدم أن لايعملوا عملا ولا يحدثوا حدثاً ، ولا يقدموا يداً « ولا رجلا ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لانفسهم اماماً يجمع أمرهم « عفيفا عالماً ، ورعاً ، عارفاً بالقضاء والسنة ، يجمع أمرهم ، ويحكم « بينهم وياخذ للمظلوم من الظالم يحفظ أطرافهم، ويجبي فيئهم ويقيم « حجتهم ويجبي صدقاتهم » .

يبقى أن نعرف أن هذا القانون الكلي الذي يذكره الامام علي يرتبط بالفترة

(١) تحف العقول ص ٢٣٧ .

التي لم يسد هذا الفراغ من جانب الله، وتنصيب النبي الاعظم اذ لو كان القائد معيناً من جانبه سبحانه لانتفى التكليف بانتخاب الامام قال سبحانه :

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً » (الاحزاب ــ ٣٦)

وعلى كل حال فالضرورة قاضية بلزوم وجود قائد للناس يتحمل اعباء الحكومة، ويتصدى لامور الزعامة، وادارة المجتمع، حسب الطرق الصحيحة.

٢ ــ الولاية والحاكمية لله سبحانه

لقد اثبت البحث السابق لزوم وجود الحكومة في المجتمع البشري بالمعنى الجامع بين السلطة التشريعية التي لها حق التشريع والتقنين والسلطة التنفيذية التي لها حق تنفيذ الاحكام والمقررات والسلطة القضائية التي لها حق القضاء وفصل الخصومات بين الناس .

ومن المعلوم جداً ان اعمال الحاكمية في المجتمع لاينفك عن التصرف في النفوس والاموال وتنظيم الحريات من غير فرق بين ان تكون الحكومة بيد الفرد او المجتمع .

لكن التسلط على الاموال والنفوس وايجاد اي محدودية مشروعة بين الامة يحتاج الى (ولاية) بالنسبة ، الى المسلط عليهم ، ولولا ذلك لعد التصرف تصرفا عدوانيا .

ولانعني بالولاية هنا ولاية الولي بالنسبة الى الايتام والقصر والغيب بل المقصود هو الولاية التي يحق معها ان يتصرف في شؤون المجتمع نفوساً واموالا وينظم امورهم ويعمر بلادهم ويؤمن مجتمعهم، بالسلطات الثلاث ولولا ذلك لصار النظام طاغوتيا يحكم في المجتمع من كان غالباً وقاهراً فيجب علينا

ان نعرف من له الولاية أصالة على العباد والبلاد .

وبما أن جميع الناس سواسية امام الله، والكل مخلوق ومحتاج اليه لايملك شيئا حتى وجوده وفعله وفكره فلا ولاية لاحد على أحد بالذات والاصالة بل الولاية لله المالك الحقيقي للانسان والكون والواهب له وجوده وحياته كما يقول سبحانه :

« هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقباً » (١) (الكهف ــ ٤٤)

فقد ظهر من هذا البيان ان المقصود من حصر الحاكمية في الله هو حصر جذور الحاكمية وعللها المستتبعة لها (وهي الولاية) فيه، فبما ان الولاية على العباد منحصرة في خالقهم فالحاكمية بمعنى الولاية منحصرة فيه سبحانه ايضا، فلا يجوز لاحد ان يتولى الحكومة الا أن يكون مأذونا ممن له الولاية الحقيقية والا اصبحت حكومته حكومة جور وعدوان .

ولانعني من عنوان « انحصار حق الحاكمية في الله » حصر الامرة في الله بان يتولى هــو سبحانه الامرة على العباد ،كما سيتضح ذلك ، فان للانبياء والصلحاء وكل مأذون من قبله سبحانه ان يتولى الأمرة من جانب الله، بل المراد ان الولاية وحق الحكومة بالاصالة حق لله سبحانه وانما يتصدى غيره باذنه.. وذلك مثل قوله : « قــل لله الشفاعة جميعا » (الزمر ــ ٤٤) أي بيده امر الشفاعة مــن تعيين الشافع والمشفوع له ومثله المقام فان بيده زمام الحكومة فهو يعين الحاكم ويعين له وظائفه وكيفية حكمه .

وعلى هذا فالحاكمية خاصة بالله تعالى ومنحصرة فيه ، وهي مــن احدى

---

(١) مجمع البيان ج٣ ص٤٧٢ والاستدلال بالاية على انحصار الولاية في الله سبحانه متفرع على ان يكون اسم الاشارة (هنالك) اشارة الى الوقت الذى يتنازع فيه الكافر والمؤمن في هذه الدنيا وان تكون الولاية بمعنى تولي الامور فهو الذى يتولى أمر عباده، وللامين الطبرسي تحقيق حول كلمة الولاية في الاية فراجع .

مراتب التوحيد .

ولقد اشار القرآن الى ذلك بقوله :

« ان الحكم الا لله أمر أن لاتعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لايعلمون » (يوسف ــ ٤٠)

ان المراد من الحكم في جملة « ان الحكم » هوالحاكمية القانونية التى تنبعث من الولاية الحقيقية المنبعثة من خالقيته ومالكيته سبحانه لا الحاكمية التكوينية بمعنى التصرف فى الكون بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة وقد اوضحنا مفاد الاية في الفصل العاشر فراجع ص ٥٣٦ .

نعم لاداعي لان نحصر لفظة « الحكم » التى لها معنى وسيع فيخصوص « القضاء » ، أو في خصوص « التشريع والتقنين » بل الحكم في هذه الاية ذات مدلول اوسع يكون « القضاء » من احدى شؤونه ، وما ذلك المعنى الا السلطة والأمرة والحاكمية بمفهومها الوسيع التى تقوم بالسلطات الثلاث .

هذا وفيمقدور القارىء الكريمأن يستظهرهذه الحقيقة، ونعني « انحصار الحاكمية في الله تعالى » من آيات اخرى أيضاً غير ما ذكرناه في مطلع هذا المبحث مثل قوله :

« ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين » (الانعام ــ ٥٧)

« ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين » (الانعام ــ ٦٢)

« له الحمد فى الاولى والاخرة وله الحكم واليه ترجعون » (القصص ــ ٧٠)

الولاية لله سبحانه لاالامرة والادارة .

ان اختصاص حق الحاكمية بالله سبحانه ليس بمعنى قيامه بادارة البلاد واقرار النظام وممارسة الامرة وفصل الخصومة الى غيرذلك مما يدور عليه امر الحكومة فان ذلك غيرمعقول ولا محتمل ، بل المراد أن من يمثل مقام الامرة فى المجتمع

البشري يجب ان يكون مأذونا من جانبه سبحانه لادارة الامور والتصرف في النفوس والاموال وان تكون ولايته مستمدة من ولايته سبحانه ، ومنبثقة منها ، ولولا ذلك لما كانت لتنفيذ حكمه جهة ولا دليل.

وان شئت قلت: ان المقصود هو حصر الولاية التي تنبعث منها الحاكمية في الله سبحانه، لاحصر الامرة والتصدى لنظام البلاد واقرار الامن في المجتمع البشري ، الى غير ذلك من الشؤون .

نعم لامناص في اعمال الولاية لله سبحانه من تنصيب من يباشر ادارة البلاد اذ تستحيل ممارسة الحكم لله بصورة مباشرة .

ولاجل ذلك نجد امة كبيرة من جنس البشر تولوا منصة الولاية من جانب الله سبحانه واذنه الخاص يديرون شؤون الحياة الاجتماعية للانسان وفي ذلك يخاطب الله نبيه داوود ويقول :

«يا داوود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (ص -- ٢٦) .

ان الاية وان كانت واردة في تنصيب داوود على القضاء ولكن نفوذ قضائه في زمانه كان ناشئاً عن ولايته وحاكميته الواسعة التي تشمل الحكم والامـرة بحيث يكون نفوذ القضاء من لوازمها وفروعها فهو سبحانه لـم ينصبه للقضاء فحسب بـل أعطى له الحكومة الواسعة بابعادها لان نفوذ حكم القاضي غير ممكن من دون ان تكون له سلطة وحاكمية ، ولم يكن القضاء في تلكم الاعصار منفصلا عن سائر شؤون الحكومة كما هو الرائج في عصرنا وقد كان داوود عليه السلام يتمتع بسلطة تامة واسعة تشمل التنفيذية والتشريعية ـ بمعنى بيان الاحكام عن طريق الوحي ـ والقضائية اذ يقول عنه القرآن:

«وقتل داوود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس
« بعضهم ببعض لفسدت الارض » (البقرة ـ ٢٥١)

فتحصل من ذلك ان استخلاف الله لداوود كان بمعنى اعطاءه حق الحاكمية على الناس بمفهومها الواسع .

وبذلك اتضح الفرق بين قولنا حصر (الحاكمية في الله سبحانه) وبين ما كان يردده الخوارج شعاراً ضد علي عليه السلام حيث كانوا يقولون «لاحكم الا لله لا لك ولا لاصحابك».

فهولاء كانوا يريدون نفي أية امرة في الارض بتاتاً لامن جانب الله ولامن جانب الناس وبذلك نهضوا في وجه امرة علي وقد رد الامام عليهم بقوله :

«كلمة حق يراد بها الباطل» نعم لاحكم الا لله ، ولكن هؤلاء «يقولون لاامرة الا لله» (١) .

اي انهم ينفون ان يكون في الارض اميرعلى الناس من جانب الله سبحانه .

كلمة اخيرة :

اثبت البحثـان السابقان ان الحكومة ضرورة يتوقف نظام الحياة عليهـا كمـا اثبتا من جانب آخر ان الحكومة بما انهـا تلازم التصرف في الاموال والانفس وتلازم تحديد الحريات لذلك لابد ان تكون ناشئة مـن ولاية ثبت انها لاتوجد الا في الله سبحانه ، وحده .

ولماكان يمتنع عليه سبحانه ان يباشر هذه الحكومة ، فلابد ان يتصدى لها من ينصبه الله تعالى لذلك فرداكان او جماعة وهذا ما ينبغي بحثه ومعالجته في البحوث التي تتكفل بيان طريقة الحكم ونظام الحكومـة في الاسلام ، والتي

(١) نهج البلاغة الخطبة ٣٩ .

ابدى فيه المفكرون اراء مختلفة .

ففى تلك البحوث سنبحث هل يجب ان يكون الحاكم الاسلامى منصوبا من جانب الله سبحانه أو ان تعيينه ترك الى اختيار الناس وانتخابهم . اوان هناك رأيا ثالثا يقول اذاكان هناك حاكم منصوب من جانب الله فعلى الناس اتباعه أما عند ما لايكون هناك من عينه الله بخصوصه للحكومة فعلى الامة ان تختار ـ وفق الموازين الاسلاميه للقيادة ـ من تجده صالحا للامرة والحاكمية، وتقوم هى بتشكيل الدولة بسلطاتها الثلاث .

ولماكان الرسول الاعظم واولو الامر من المؤمنين حسب تنصيصه سبحانه في قوله : « واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم » (النساء ـ ٥٩) يمثلون تلك القيادة الاسلامية والحكومة الالهية فسنبحث عن كيفية الحكم والولاية فى الاسلام عند البحث عن النبى والنبوة فى الجزء الثانى تحت عنوان «محمد ذلك الرسول القائد » .

ومن الله نسأل التوفيق ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *



فهرس المواضيع

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة









